

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ يَسِّرْ وَلَا تَعَسِّرْ

/ الحمد لله رب العالمين حمداً يزيد ولا يبيد . وصلوته على خير خلقه ، صلوة ينتفع مصلّيها ١ ب عليه ويستفيد ورأفته على أصحابه وذريّاته وأهل بيته ، تُبدي الرحمة عليهم وتعيد .

اعلم ، وفّقك الله إلى الرّشاد وهداك إلى الحق والسداد ، لما رأيتُ ظهور البدع والضلالات وكثرة إختلاف المقالات ، أحببت أن أتقرّب إلى الله ، تعالى ذكره وجلّ قدره ، بإظهار الحق من بين سائر المقالات المختلفة وكشف تمويه الملحدة المتنّبة^(١) متحرّياً بذلك جزيل الثواب ومستعينا على إتمامه . وقدمت فصولاً لا بد من معرفتها وأثّرت في ذلك التّخفيف واجتنبت التّطويل . وإلى الله أرغب أن يوفّقني إلى الصواب ولا يحرمني فيما أجمعه جزيل الثواب وبه أستعين إنّه خير موفّق ومعين .

فصل في بيان العبارات المصطلح عليها بين أهل الأصول

العالم : اسم لكل موجود سوى الله تعالى . وينقسم قسمين : جواهر وأعراض .
فالجوهر هو كل ذى حجم متحيّز ، والتحيّز تقدير المكان . ومعناه أن لا يجوز أن يكون غير ذلك الجوهر حيث هو .

وأما العرض فالمعاني القائمة بالجوهر : كالطعوم والروائح والألوان .

والجوهر الفرد هو الجزء الذى لا يتصوّر تجزئته عقلاً ولا تقدير تجزئته وهماً .

٢ ١

وأما الجسم / فهو المؤلّف . وأقل الجسم جوهران بينهما تأليف .

والاكوان إسم للاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

(١) كذا في النص ويقصد النابتة . انظر الشامل للجويني ص ١٣٧ .

فصل فى حد العلم

حقيقة العلم معرفة المعلوم على ما هو به . وقالت المعتزلة :

حقيقة العلم : اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس الواقع عن ضرورة أو نظر .
وقصدوا بذلك نفي العلم للبارى ^(١) تعالى . وهذا الحد باطل بالعلم بأن الله تعالى ليس له نظير
ولا زوجة ولا ولد . فإن هذه علوم وليست باعتقاد الأشياء ، لأن الشيء عندنا الموجود عندهم
الموجود والمعدوم الذى يصح وجوده .

وأما الجهل اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به .

والشك تردد بين المعتقدين من غير ترجيح .

والظن أن يترجح أحد المعتقدين على الآخر .

والعلم ينقسم إلى قديم وحادث . والقديم علم الله سبحانه وتعالى . وليس بضرورى ولا بديهى
ولا كسبى .

والحادث ينقسم إلى ضرورى وبديهى وكسبى .

والضرورى فهو العلم الحادث الذى يلزم ذات العالم لزوماً لا انفكاك له ، وليس للشك إليه
سبيل . وذلك مثل العلم الحاصل عن إدراك الحواس وعلم الإنسان بنفسه وما يلحقه من الألم واللذة
وغيرها .

أما البديهى فيقرب من الضرورى وهو علم ^(٢) الانسان باستحالة اجتماع المتضادين مثل الحركة
ب ٢ والسكون ، والسواد والبياض ، واستحالة كون الموجود الواحد/ فى الوقت الواحد فى مكانين
ونحو ذلك .

وأما الكسبى فالعلم الحاصل عن نظر واستدلال . فمن حكمه جواز طريان الشك والإبطال عليه .
وأما العقل فهو العلم والدليل على أنه لا يحسن أن يقول الرجل : علمت وما عقلت أو عقلت
وما علمت إلا أنه اسم لنوع من العلم وهو البديهى دون الضرورى والكسبى ، لأن الأصل الضرورى
[هو] الحواس ومن الجائز أن يكون الوجود ^(٣) عاقلاً ولا حاسة له . والكسبى يحصل عن
نظر واستدلال والعقل يسبق النظر .

(١) كذا فى النص . ولكنه : نفي علم البارى .

(٢) كذا فى النص . ولكنه : الموجود .

(٣) العلم : الأصل .

وأما الدليل فهو المرشد إلى المقصود وينقسم ذلك إلى عقلى وسمعى . فالعقلى مثل دلالة الصنع على الصانع . والسمعى هو الخبر الصادق : مثل كتاب الله تعالى وسنة رسوله .

أما النظر فهو فكر القلب والتأمل فى حق المنظور لطلب حقيقة علم أو غلبة ظن . والنظر الصحيح يحصل به العلم .

وأكرت طائفة من الدهرية صحة النظر وقالوا : لا معلوم إلا من جهة الحواس وتطرقوا بذلك إلى نفي الصانع .

والدليل على بطلان قولهم أن نقول لهم : أعرفتم فساد النظر أو تشكون فيه ؟ فإن قالوا : نقطع ببطلانه فقد أبطلوا قولهم : « لا معلوم إلا من جهة الحواس » . لأن فساد النظر لا يعرف حساً . فإن قالوا : « نشك فى كون النظر طريقاً إلى العلم » دعوناهم إلى النظر فى الدليل . فإن نظروا فى / الدليل واعترفوا بحصول العلم فقد أقرّوا ببطلان مذهبهم . وإن أنكروا حصول العلم فقد أقطعوا ١٣ بأن النظر ليس بطريق إلى العلم ، وفيه اثبات علم حاصل لا بالحواس .

ومن الدليل على بطلان قولهم أن نقول لهم : أعلمتم فساد النظر ضرورة أم نظراً ؟ فإن قالوا : ضرورة ، عكسنا عليهم وقلنا : نحن علمنا بطلان مذهبكم ضرورةً إذ ليس أحد الخصمين بدعوى ضرورة ينفرد بها أولى من الآخر . وإن قالوا عرفنا بطلانه نظراً ، فقد أقرّوا بكون النظر طريقاً إلى العلم .

فإن قيل يلزمكم مثل ذلك فإنكم جعلتم النظر طريقاً إلى العلم ، فعرفتم ذلك ضرورةً أو نظراً ؟ فإن قلتم عرفناه ضرورةً ادعينا نحن بطلانه ضرورة . وإن قلتم عرفناه نظراً فكيف يعرف الشيء بنفسه ؟ قلنا : عين سؤالكم يلزمكم لأنه نوع من النظر . فإن لم يكن مفيداً فهو لغو وإن كان مفيداً للعلم ببطلان النظر ففيه إقرار بأن النظر يفيد العلم . ثم جوابنا عنه أننا نصصح النظر بنوع من النظر داخل فى جملة النظر نصصح نفسه وغيره كالعلم يعلم به المعلومات . ويعلم بالعلم نفس العلم^(١) . وفى كتاب الله تعالى آيات كثيرة تدل على أن النظر طريق العلم مثل قوله تعالى « أفلا يَسْئَلُونَ إِلَىٰ آلَائِلٍ ؟ » - أو لم يتفكروا . وقوله تعالى « فاعتَبِرُوا . . . »^(٢) وذلك أكثر من أن يُحصى .

(١) كذا النص . راجع الارشاد للجوينى ص ٤ : (٢) سورة الفاشية ٨٨ آية ١٧ . سورة الخثر ٥٩ « وهذا كالعلم [الذى] يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه ؛ آية ٢ .
إذ بالعلم يعلم العلم ، كما به يعلم سائر المعلومات » .

فصل

النظر ينقسم إلى صحيح وفساد

فالصحيح ما يؤدي إلى المقصود والالفساد ما لا يؤدي إلى المقصود وفساده بطريقتين : أحدهما بأن يعدل من الدليل إلى الشبهة والثاني بأن يطراً على الدليل فيمتنع تمام النظر .

فصل

لا واجب عند أهل الحق إلا من جهة الشرع والسمع ، ولولا ورود الرسل لما وجبَ على العباد شيء ، والعقل طريق المعرفة . وذهبت المعتزلة إلى أن العقل موجب حتى إننا لو قدرنا^(١) أن الله تعالى لم يبعث إلينا رسولا [ل]كان يجب علينا أن نعرف الله تعالى ونشكره .

والدليل على أن لا واجب إلا بالشرع قوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » . . . وقوله تعالى : « رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ »^(٢) وسنذكر المسألة على الاستقصاء .

فإن قال قائل : إذا نفيت وجوب الأشياء عقلاً وعولتم في وجوبها على السمع كان فيه إبطال النبوات . وذلك لأن أول رسول يرد من الله تعالى ويدعوا الخلق إليه لا يُعْلَمُ صدقُهُ إلا بالنظر في معجزته . ولا يجب النظر إلا بدليل سمعي ، وقبل / ورود الرسل لم يُشَبَّهْ شرعٌ يلزم النظر بحكم ذلك الشرع . فلا يلزمهم النظر في المعجزة وفيه إبطال النبوات .

قلنا : عين هذا السؤال يتوجه على من يقول بالوجوب عقلاً . فإن الطريق عندهم أن العاقل ربما يخطر بقلبه أن له صانعاً خالقاً وأوجده وأنعم عليه وأراد شكره على ما أنعم عليه . ومن لم يخطر له هذا الخاطر وتغافل ، فليس يعلم وجوب النظر في المعجزة ولا وجوب معرفة الصانع ، وعندهم معرفة الله والنظر في المعجزة واجب .

ثم جواب آخر أن نقول لهم : ليس من شرط الوجوب شرع مستقر قبل ورود الرسل ، ولكن الشرط ورود الرسل وظهور الدلالة في الظاهر وتمكّن المخاطب من النظر فيه . فإذا وجد ذلك وجب النظر في المعجزة . فلم يتضمّن قولنا إبطال النبوات .

(١) قدنا : الأصل . - (٢) سورة الاسراء ١٧ آية ١٥ . سورة النساء ٤ آية ١٦٥ .

فصل

أول ما يجب على العاقل المكلف القصد إلى النظر الصحيح المؤدى إلى العلم بحدوث العالم واثبات العلم بالصانع .

والدليل عليه إجماع الأمة والعقلاء على وجوب معرفة الله تعالى ، وعلمنا عقلاً أنه لا يُعلم حدوث العالم ولا الصانع إلا بالنظر والتأمل ، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

مسألة . العالم محدث مخلوق ، حدث بعد أن لم يكن .

وذهبت الدهرية / إلى أن العالم قديم ليس له أول لم يزل هكذا ولا يزال يكون هكذا رجل ؛ ب من نظفة ونظفة من رجل ، وحب من نبات ونبات من حب ، ودجاجة من بيضة وبيضة من دجاجة ، وليل بعد نهار ونهار بعد ليل .

والكلام فيه طريقان : أحدهما إثبات أصول ومقدمات ، إذا صحّت وثبتت ، ثبت حدوث العالم . والثاني يدل على بطلان مذهبهم واستحالة قولهم .

أما الطريق الأول فيعتمد ثلاثة أصول :

[الأصل] الأول يدل على إثبات الأعراض وهى المعانى القائمة بالجوهر . وأنكرت طائفة من الملحدة الأعراض بالكلية . وقالوا لا موجود إلا الجواهر . والدليل على ثبوت الأعراض أننا نرى الجوهر ساكناً ثم نراه (١) متحركاً فيتحرك ويزول عن الجهة التى كان فيها إلى غيرها ، مع جواز أن لا يتحرك ويبقى فى جهته . فإذا كان من الجائز أن يتحرك ومن الجائز أن لا يتحرك ، فإذا اختص بالحركة بدلاً عن استمداد السكون لا بُدّ له من موجب أوجب زواله . ثم الموجب لا يخلو : إما أن يكون نفسه وهو محال ، لأن نفسه كان موجوداً قبل ذلك الوقت وبعده والحركة غير موجودة . فنثبت أن الموجب أمر زائد عليه . فإذا ثبت أنه يقتضى معنى زائد عليه فلا بد [من] أن يكون ذلك المعنى ثابتاً موجوداً لأن العدم نفي محض والنفي / لا يجوز أن يكون حكماً موجباً . هـ أ فإذا ثبت أن الزائد على الجوهر موجود فلا يخلو : إما أن يكون مثل الجوهر أو خلافه . فلا يجوز أن يكون مثله لأن مثل الجوهر جوهر آخر ، وليس أحد الجوهرين بإيجاب حركة فى الآخر بأولى أن يكون الجوهر الآخر موجبا غير تلك الحركة فيه . فإذا ثبت أنه خلافه فلا يخلو : إما أن يكون فاعلاً مختاراً أو معنى قائماً (٢) به هو الموجب . ولا يجوز أن يكون ذلك الخلاف فاعلاً مختاراً

(١) نريد : الأصل . - (٢) قائمة : الأصل .

لأن الكلام في جوهر موجود ، والموجود لا يَقَعَل بل يستغنى بوجوده عن الفاعل فثبت أنه معنى زائد عليه ، قائم به وهو ما ذكرناه في الأعراض .

الأصل الثاني يدلّ على أن ما أثبتناه من الأعراض حادثة . والدليل عليه أن الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت ^(١) عليه الحركة ودلّ طريانها على انتفاء السكون ، وانتفاء السكون دليل حدوثه لأن القديم يستحيل عدمه .

فان قيل : وبما أنكرتم على من يقول أن الحركة ما حدثت والسكون ما انتفى ولكن الحركة كانت كامنة وظهرت ، والسكون كان ظاهراً ^(٢) وكمن وتستّر ؟

قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الحركة والسكون في المحلّ ، وقد علمنا استحالة كون الشيء الواحد متحركاً ساكناً فكذا يستحيل اجتماع الحركة والسكون .

هـ ب فان قيل : ولم قلتم إن القديم / يستحيل عدمه ؟ قلنا : الدليل على استحالة عدمه أنه لو جاز عدمه لكان لا يخلو : إما أن يقال عدمه حالة ما يعدم واجباً حتى يستحيل عليه البقاء في تلك الحالة من الجائزات ، ويجوز أن يستمرّ وجوده في تلك الحالة واجباً حتى لا يجوز استمرار الوجود ، لأننا نجوز بقاء الحركة في المتحرك حالة ما سكن . ولو كان عدم الحركة واجباً لاستحال تقدير بقائها في تلك الحالة . وإن كان عدمه جائزاً واستمرار الوجود جائزاً فحال ، لأنه إذا جاز بقاؤه وجاز عدمه فلا يختصّ بأحد الجائزين إلا بمخصّص يقصد إلى تقديم أحد الجائزين على الآخر . وهم أنكروا ^(٣) الصانع والمخصّص .

فان قيل : ولم لا يجوز أن يكون عدمه بضدّ يطرأ عليه فيُبطّله ؟ قلنا : هذا محال لأن الطارئ يضادّ القديم والقديم يضادّه أيضاً . فلم كان لإبطال القديم بضدّ الطارئ أولى من أن يمتنع ثبوت الطارئ بمضادة القديم له ؟

فان قيل : ولم لا يجوز أن تكون الحركة هي قد انتقلت ^(٤) من جوهر آخر إليه ؟ قلنا : الحركة هو (sic) الانتقال فلو افتقر الانتقال إلى انتقال آخر لافتقر ذلك الانتقال إلى انتقال آخر ، ثم لا يزال كذلك فيتسلسل ، وذلك محال .

١٦ الأصل الثالث : إن عند أهل الحقّ يستحيل خلوّ / الجوهر عن الأعراض وبيانه وهو أنه لا يجوز أن يكون جوهرٌ لا يكون له لون أصلاً ولا يكون له طعم أصلاً ولا يكون ساكناً ولا متحركاً وكذلك لا يجوز أن يكون جواهر لا متصلة مجتمعة ولا متباينة متفرقة .

(٣) أنكر : الأصل .

(٤) ان يكون الحركة هو قد انتقلت : الأصل .

(١) طرأت : الأصل .

(٢) ظاهرة : الأصل .

وذهبت^(١) جماعة من الملحدة إلى جواز خلق الجوهر عن جميع الأعراض . وجوز الكعبي من المعتزلة تعرّي الجواهر عن الأكوان وهو الافتراق والاجتماع والحركة والسكون . ولم يجوز تعرّيها ممّا سواه من الأعراض . وأمّا معتزلة البصرة^(٢) جوزوا تعرّيها من الأكوان وسائر الأعراض غير الألوان لأن جملة المعتزلة وافقونا على أن الجوهر بعدما اتصف بالأعراض يستحيل خلوه عنها وإنما جوزوا ذلك في ابتداء الحدوث .

فأمّا إذا أردنا الكلام مع الملحدة نفرض في الأكوان فنقول : الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق غير مجمعة ولا متباينة ، لا يعقل . وأيضاً فانهم جوزوا الاجتماع والافتراق فيما لا يزال ، ولا يعقل اجتماع موجودين إلا عن افتراق سابق ، ولا افتراق موجودين إلا عن اجتماع سابق .

وأما الرد على المعتزلة فنستدل على الكعبي بالألوان وسائر الأعراض فنقول : لو جاز تعرّي الجواهر عن الألوان لحاز عن الأكوان . ولما استحال ذلك / لاستحال هذا . ونستدل على معتزلة^{٦ ب} البصرة بالأكوان فنقول : لمّا جاز تعرّي الجواهر^(٣) عن الأكوان لحاز عن الألوان . ونستدل على الفريقين بمناقضتهم حيث قالوا بعد قبوله الأعراض : لا يجوز خلوه عن الأعراض . فنقول : كلّ عرض اتصف به المحل لا ينتفى إلا عند طريان السكون ، والضد إنما يطرأ على زعمهم بعد انتفاء العرض الموجود الذي كان في المحل ، ولما استحال ذلك في الابتداء فكذلك في الانتهاء .

فاذا تقرّرت هذه الأصول ثبت حدوث العالم لأن الأعراض حادثة والجواهر لا تخلو من الأعراض . وإذا لم يتصور خلوه الجواهر من الأعراض لم تسبق الأعراض ، وما لا يسبق الحادث فهو حادث .

الطريقة الثانية تدل على استحالة حوادث لا أول لها فنقول للدهرية : من أصلكم لا نبات إلا من حبّ ولا حبّ إلا من نبات ، وقد وجد من ذلك أعداد لا نهاية لها وانقضت وظهر لها آخر وهو ما نشاهده في الوقت . وحوادث لا نهاية لأعدادها ولا غاية لأحاديها كلها حصلت في الوجود ، لا يعقل انقضاؤها^(٤) وتناهيها لأن ما لا نهاية لها كيف يقتضى وينتفى ؟ فلمّا ظهر آخر الحوادث والأعداد ثبت أنه كان له إبتداء حتى ظهر له إنتهاء .

فان قيل : أليس من قولكم إن / نعيم أهل الجنة لا آخر له وله إبتداء وعقوبة أهل النار لا آخر لها ولها إبتداء ؟ فإذا جاز حصول حوادث لا آخر لها ولها إبتداء . فلم لا يجوز حصول حوادث لا أول لها ولا آخر ؟

(٣) الثعري الجواهر : الأصل .

(٤) إنقضائها : الأصل .

(١) ذهب : الأصل .

(٢) المعتزلة البصرة : الأصل .

قلنا : هذا الكلام ساقط لأن المستحيل حصول ما لا يتناهى فى الوجود وعندنا الموجود من نعيم أهل الجنة وعقوبة أهل النار معلوم الابتداء والانتفاء فى كل وقت . وأمّا الذى لا يتناهى ولا يحصى ما هو فى مقدور الله تعالى من النعمة والعقوبة فالله تعالى يحدد كل وقت لأهل الجنة نعمة ولأهل النار عقوبة ، ومقدوراته لا نهاية لها فيما يثبت غير متناهى لم يحصل فى الوجود وأنتم أثبتتم أعداد كلها حصلت فى الوجود وانتهت . وإنهاء أعداد موجودة لا نهاية لها مستحيل . ونستشهد على هذه الجملة بصورة يتضح الغرض بها ، وذلك أن يقول الرجل لولده لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما . فلا يتصور بحكم الشرط أن يعطيه لا دينارا ولا درهما . لأن الولد متى طالبه بالدرهم فيقول : حتى أعطيك دينارا فهنا نظير ما جوزوه^(١) . فان النبات عن الحب والحب عن النبات ، ولا حب إلا وقبله نبات ولا نبات إلا وقبله حب ، وقد حصل الجميع وانقضى .

ومثال ما جوزنا أن يقول الرجل لا أعطيك درهما إلا [و]أعطيك بعده دينارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما فيعطيه من الدراهم والدنانير ما يريد ، ولا يمتنع العطاء بحكم الشرط . فظهر فساد قولهم ويتضح ذلك بآيات من كتاب الله ، فان الله قد قال : « وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً » . وقوله تعالى : « قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ »^(٢) .

مسألة إذا ثبت حدوث العالم يترتب عليه ثبوت الصانع .

والدليل على أن للعالم صانعا أنه لا موجود فى وقت من الأوقات إلّا ومن الجائز حدوثه وظهوره قبل ذلك الوقت ، ومن الجائز حدوثه وظهوره بعد ذلك الوقت بزمان . فإذا اختص فى ذلك الوقت بالوجود بدلا عن استمرار العدم اقتضى مخصصا اختار الوجود فى تلك الحالة . فاذا ثبت أنه يقتضى مخصصا فلا يجوز أن يكون المقتضى علة^(٣) وأوجب^(٣) وجوده فى تلك الحالة ، كما توجب الحركة كون المحل متحركا والسواد كون المحل أسود ، لأن العلة توجب الحكم مقرونا بها لا يتقدمها ولا يتأخر عنها . وإذا كان حكم العلة يقارن العلة فالعلة لا تخلو : إمّا أن تكون قديمة أو محدثة . فان كانت قديمة أوجب قدم العالم ، وقد دللنا على حدوثه . وإن كانت / العلة الحادثة أيضا تفتقر إلى مخصص ومقتضى . ثم الكلام فى علة العلة مثل ذلك . والقول بهذا يؤدى إلى التسلسل . ولا يجوز أن يكون المخصص والمقتضى طبيعة لأن على قول من يثبت الطبيعة يظهر تأثير الطبيعة لا يتأخر عن الطبيعة . فالطبيعة إن كانت قديمة أوجب قدم العالم وإن كانت حادثة

(٣) أوجب : الأصل .

(١) انظر الإرشاد للجوينى ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) سورة مريم ١٩ آية ٩ . سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

اقتضت مخصّصاً ومؤجّداً لها . ثم القول في موجدتها كالقول فيها . وإذا بطل ذلك ثبت أن المخصّص فاعل مختارٌ موصوف بالاختيار والاقتدار أراد الوجود بدلا عن العدم .

ومن الدليل على إثبات الصانع أنه لا يتصوّر في العقول بناء بلا بانٍ وكتابة بلا كاتب . فكيف يتصوّر خلق بلا خالق؟ ويتضح ذلك بآيات من كتاب الله تعالى : « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ؟ » وقوله تعالى : « آلَهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ »^(١) . وغير ذلك من الآيات .

مسألة : إذا ثبت للعالم صانعاً فالصانع واحد ووصفنا البارئ تعالى بأنه واحد له معنيان : أحدهما أن ذاته غير منقسم على معنى أنه ليس له أجزاء وأبعاض بل هو واحد على التحقيق . والمعنى الثاني أنه لا نظير له ولا مثل له وكلا المعنيين حقيقة .

والدليل على استحالة إثبات الأجزاء والأبعاض أنه لو كان له أجزاء لم يخل : إمّا أن يكون كل جزء منه حيّاً ، عالماً ، قادراً أو كان بعض / الأجزاء مخصّصاً بالحياة والعلم والقدرة . فإن ٨ كان كل جزء منه حيّاً ، عالماً ، قادراً كان في ذلك إثبات الجهة ونستدل على بطلانه وإن كانت الحياة والعلم والقدرة في جزء مخصوص لم يكن الجزء الثاني حيّاً ، عالماً ، قادراً لاستحالة وجود العلة في محل وثبوت حكمها في محل آخر ، كما يستحيل وجود السواد في بعض أجزاء الثوب ويكون الباقي من الثوب أسود . وإذا ثبت أن الجزء الثاني لا يكون حيّاً ، عالماً ، قادراً لم يكن مستحقاً لصفات الإلهية ولم يكن إلهاً ويتضح ذلك بقوله تعالى : « وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ »^(٢) .

وأما الدليل على أنه لا مثل له ولا نظير له : أنه لو قدرنا إلهين إثنين وقدرنا أن أحدهما أراد تحريك جسم والثاني تسكينه لم يخل عن ثلاثة أحوال : إما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مرادهما أو يحصل مراد أحدهما دون الثاني . ولا جائز أن يحصل مرادهما جميعاً لاستحالة أن يكون الجسم الواحد في الحالة الواحدة متحركاً ساكناً وإن لم يحصل مراد واحدٍ منهما كانا جميعاً عاجزين لا يصلحان للإلهية . وأيضا فإنه يؤدّى إلى خلق المحل القابل للحركة والسكون عن الأمرين جميعاً . وإن حصل مراد أحدهما دون الآخر فهو الإله والثاني عاجز لا يصلح للإلهية . وهذا معنى قوله تعالى : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةُ / إِلَّا آلَهُ لَفَسَدَتَا »^(٣) . ومعناه أدّى إلى التناقض والاختلاف ٩ وإن لا يجرى الأمر على النظام .

فإن قال قائل : رتبتم هذه الدلالة على اختلاف القديمين في الإرادة وليم أنكرتم على من يثبت إلهين قديمين لا يختلفان ولا يريد أحدهما إلا ما يريد الثاني ؟

(١) سورة النازية ٨٨ آية ١٧ . الصفات ٣٧ آية ٩٦ . - (٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٦٣ . النحل ١٦ آية ٢٢ .
الكهف ١٨ آية ١٠٩ . - (٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

الجواب : إن هذا السؤال لا يقدر في الدليل لأنهما وإن كانا لا يختلفان ألا من الجائز تقدير الاختلاف بينهما ؟ وأن أحدهما يريد الحركة والثاني يريد السكون . ولو حصل الاختلاف بينهما كان دلالة نفي الالهية . فكذى إذا كان الاختلاف بينهما مجوزاً ، لأن ما دلّ وقوعه على حكم دلّ جوازه عليه . ألا ترى أن قيام الحوادث بالشئ دلّ على حدوثه ؟

فان قيل : بما أنكرتم على من يثبت إلهين لا يختلفان ولا يجوز عليهما الاختلاف ؟ قلنا : هذا باطل فإننا لو قدرنا أحدهما منفرداً بالالهية لم يكن من الممتنع أن يريد تحريك جسم ، ولو قدرنا الثاني منفرداً لا يستحيل أن يريد تسكين جسم في ذلك الوقت بعينه ، وأحد الذاتين منفرد عن الآخر . فيستحيل أن يتغير حكم ذات بوجود ذات آخر ، كما يستحيل أن يزول السواد عن محل بوجود السواد عن محل آخر ، وبوجود البياض في محل آخر . فعلم أن ما ادّعوه باطل .

فان قيل : ولیم لا يجوز أن يكون إلهان ويكون مقدورات كل واحد منهما يتناهى فما يقدر أحدهما / من المقدورات لا يقدر عليه الثاني حتى لا يؤدي إلى الاستحالة . قلنا : هذا السؤال لا يقدر في الدلالة لأننا فرضنا الكلام في جنس من الأعراض وهو الحركة والسكون . فإن زعم أنهما جميعاً لا يقدران على الحركة والسكون أدى إلى خلوص الجسم القابل للحركة والسكون عن الوصفين جميعاً وهو مستحيل . وإن قدر السكون مقدور أحدهما والحركة مقدور الثاني ، وقعا في التمانع على ما سبق ذكره .

فان قال : جملة الأكوان مقدور أحدهما دون الآخر ، [و]نفرض في جنس آخر من الأعراض مثل الألوان ، فنقول : ما قولكم فيما لو أراد أحدهما أن يكون بعض المحالّ أسود وأراد الثاني بياضه ؟ فإن قال : وجملة الألوان مقدور أحدهما أيضاً دون الثاني ، نفرض في نوع آخر من الأعراض مثل الطعوم والروائح إلى أن يُثبتت اشتراكهما في جنس من الأعراض أو نقول : جملة الأعراض مقدور أحدهما . فنقول : الثاني هل يقدر على الجوهر أم لا ؟ وإن قال : الثاني لا يقدر على خلق الجوهر ، فقد أخرجه عن القدرة بالكلية . فإن قال : الثاني قادر على الجوهر ، كان محالاً . لأن من المستحيل خلوص الجوهر عن الأعراض ، والقدرة لا تتعلق^(١) بما يستحيل وجوده^(٢) .

فان قيل : وبم أنكرتم على من يثبت قديمين أحدهما قادر والثاني عاجز وأشير فيه من الاستحالة ؟

١١٠ قلنا إثبات قديم عاجز محال . / وذلك لأنه لو كان عاجزاً قديماً لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به ، وإثبات عجز قديم محال ، لأن معنى العجز إمتناع إيقاع الفعل الممكن في نفسه ، وذلك

(١) لا يتعلق : الأصل . - (٢) راجع الإرشاد للجويني ص ٥٧ .

يقتضى إمكان الفعل أزلا ، ثم الحكم بأن العجز مانع منه . وإذا وجب أن يكون الامكان سابقا لم يكن العجز قديما . وكما أن إثبات حركة قديمة محال لأنه يقتضى سكوناً سابقاً ، وإذا سبق السكون لم تكن الحركة قديمة .

فان قيل : أليس أنتم أثبتتم قدرة قديمة وكما أثبتتم [أن] يقتضى العجز لإثبات إمكان الفعل أزلا ، ثم الحكم بالعجز عنه يقتضى [ب]القدرة تمكُّناً من الفعل^(١) ، ثم يلزمكم من ذلك إثبات إمكان فعل أزلي . فكذا لا يلزمنا بإثبات عجز قديم لإثبات إمكان الفعل في الأزل .

قلنا : ليس في إثبات قدرة قديمة إستحالة . لأن من الجائز سبب القدرة على المقدور . ألا ترى لو قدرنا في الشاهد لواحد منّا قدرة باقية مستمرة لم يكن من المستحيل تقدمها على المقدور ؟ وليس من الشرط ظهور المقدور مع ظهور القدرة بل قد يمتنع من يُحصّل ومقدوره مع وجود القدرة . وأمّا العجز عن الفعل يستحيل أن يكون مقارناً للتمكين من الفعل . ولو ثبت عجز قديم لاقتضى ذلك إمكان فعل قديم فبطل قولهم .

مسألة : صانع العالم موجود حقيقة .

وأنكرت / طائفة من الباطنية ذلك وقالوا : لا نقول أنه سبحانه وتعالى موجود لأنّا قد علمنا ١٠ ب أن الحوادث موجودات ، فلو أثبتنا صفة الوجود في حقه تعالى لكان في ذلك إثبات التشبيه من حيث أنه اتصف بصفة تُتصّف بها الحوادث ، والتشبيه محال . ثم طريقهم فيما يسألون عنه ، النفي فيقولون : صانع العالم ليس بمعدوم .

والدليل في فساد قولهم : أنّا قد أقمنا الدلالة على أنه لا بد للعالم من صانع ، والصانع لا يجوز أن يكون معدوماً . لأنّ العدم نفي محض ليس له صفة لإثبات . فلا فرق بين أن يقول : لا صانع للعالم وبين أن يقول : له صانع هو نفي وعدم .

والدليل على بطلان قولهم أنهم قالوا : ليس بمعدوم وإذا نفوا العدم ثبت الوجود ، إذ ليس بين الوجود والعدم واسطة . وقولهم في وصفنا له بالوجود إثبات التشبيه خطأ ، لأنّ الدليل دلّ على ثبوت الصانع ، فالحوادث ثابتة ، فثبت به التشبيه على مقتضى قولهم . فيلزمهم نفي الصانع .

وإن زعموا أنّا لا نسميه ثابتاً لم ينفعهم ذلك . فإن التماثل والاختلاف يتعلق بما دلّ الدليل على ثبوته لا بما يطلق من التسميات والعبارات فنفيهم تسمية الوجود والإثبات لا ينفعهم على

(١) وكما أثبتتم يقتضى العجز إثبات إمكان الفعل أزلا ثم الحكم بالعجز عنه يقتضى القدرة تمكُّناً من الفعل ، الأصل . راجع الإرشاد ص ٥٦ .

١١ أ أنه كان يمكنهم إثبات صفة الوجود للبارى تعالى ونفيه عن الحوادث ، بأن / يقولوا لا نسمى الحوادث موجودات . فيحصل به غرضهم . فلم صاروا إلى نفي هذه الصفة في حقها وإثباتها للحوادث ؟
مسألة : البارى تعالى قديم .

والقديم في عرف الانسان إسم لموجود تقدّم على غيره زمانا كما يقال لرسم قديم ودار قديمة . وقد قال تعالى : « حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ »^(١) . ومعنى وَصَفْنَا الْبَارِيَّ تَعَالَى بِالْقَدِيمِ أَنَّهُ لَا أَوَّلَ لوجوده وإطلاق الاسم على [هذا] السبيل الأولى^(٢) لأن ما تقدم على غيره زماناً معلوماً إذا سُمِّيَ قديماً . فما لا أَوَّلَ لوجوده فأولى أن يسمى قديماً .

والدليل على أنه قديم أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث ، ثم كذلك محدثه يفتقر إلى محدث آخر فيتسلسل ذلك فيؤدى إلى إثبات حوادث لا أَوَّلَ لها وفي ذلك حكم بإثبات قديم العالم .

فإن قيل يلزمكم مثل ذلك في إثبات موجود لا أَوَّلَ له ، وذلك لأنه لا يعقل استمرار الوجود إلا في أوقات متعاقبة لا نهاية لها ، وفيه إثبات حوادث لا نهاية لها . قلنا : هذا السؤال غلط ، فإن حقيقة الوقت مقارنة بوجوده بموجود . يقال : وقت طلوع الشمس إذا قارنت الشمس مشرقها ، ووقت دخول الأمير إذا قرب من البلد . وفي العرف عبارة عن حركات الفلك ، فإذا أثبت ذلك فليس من شرط الوجود حركات الفلك ولا اقتران موجود آخر به إذا لم يتعلق / أحد الموجودين بالثاني مثل تعلق الصنع بالصانع .

والدليل على ذلك أنه لو افتقر كل موجود إلى وقت آخر فالأوقات موجودة فتفتقر إلى وقت آخر ، وذلك يؤدى إلى ما لا يتناهى . وإذا تقرر ما ذكرناه والبارى تعالى منفرد بوجوده لا يقارنه حادث .

مسألة : البارى تعالى قائم بنفسه .

واختلفوا في معناه . فقال بعضهم معنى القائم بالنفس المستغنى عن المحل فعلى هذه الطريقة يجوز أن تكون الجواهر قائمة بنفسها لاستغنائها عن المحل . فإن من الجائز أن يخلق الله تعالى جوهر واحد لا يكون معه غيره^(٣) .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائنى : القائم بالنفس [هو] المستغنى من جميع الوجوه ، فعلى هذا الجوهر لا يكون قائماً بنفسه لحاجته إلى الصانع والمخصّص^(٤) . والغرض بهذا الفصل نفي الحاجة

(٣) لا يكون معه غيره ، الأصل .

(٤) لحاجته إلى الصانع . . ، الأصل .

(١) سورة يس ٣٦ آية ٣٩ .

(٢) وإطلاق الاسم على السبيل الأولى : الأصل .

إلى المحل والجهة خلافاً للكرامية والحشوية والمشبهة الذين قالوا : إن الله تعالى في جهة فوق ، وأطلق بعضهم القول : « لأنه جالس على العرش مستقر عليه » تعالى الله عن قولهم .

الدليل على أنه مستغنى عن المحل أنه لو افتقر إلى المحل لزم أن يكون المحل قديماً لأنه قديم ، أو يكون حادثاً^(١) كما أن المحل حادث . وكلاهما كفر .

الدليل عليه أنه لو كان له محل لا تصف المحل به لأن ما قام بمحل يُتَّصَفُ به المحل . / ألا ترى^{١٢} أن السواد إذا قام بمحل يسمى المحل أسود . والعلم إذا قام بمحل يسمى علماً وإذا كان هو صفة المحل لم يجوز أن يكون علماً قادراً لأن الصفة لا تقبل الصفة والأحكام التي هي^(٢) موجبات المعاني ، كالعلم لا يجوز أن يكون قادراً والقدرة لا يجوز أن تكون عالمة^(٣) .

والدليل عليه أنه لو كان على العرش على ما زعموا لكان لا يخلو : إما أن يكون مثل العرش أو أصغر منه أو أكبر منه . وفي جميع ذلك إثبات التقدير والحد والنهاية وهو كفر .

والدليل عليه أنه لو كان في جهة وقدرنا شخصاً أعطاه الله تعالى قوة عظيمة واشتغل بقطع المسافة والصعود إلى فوق لا يخلو : إما أن يصل إليه وقتاً ما ، أو لا يصل إليه . فإن قالوا : لا يصل إليه فهو قول بنى الصانع . لأن كل موجوبين بينهما مسافة معلومة ، وأحدهما لا يزال أن يقطع تلك المسافة ولا يصل إليه دلّ على أنه ليس بموجود . وإن قالوا : يجوز أن يصل إليه ويُحَادِّثُهُ ويجوز أن يُمَاسَّهُ أيضاً ، ويلزم في ذلك أمران : أحدهما قدم العالم لأننا نستدل على حدوث العالم بالافتراق والاجتماع ، وقد جوزوا عليه الاجتماع مع غيره والافتراق . والثاني إثبات الولد والزوجة على ما قالت النصارى فإن الذى يقطع المسافة إليه ويصعد إلى / فوق يجوز أن يكون امرأة فتتصل به ،^{١٢} ب وكل ذلك كفر وضلال . فإن استدلوا بظواهر الكتاب والسنة مثل قوله تعالى : « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » وقوله تعالى : « يَحْسَبُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ »^(٤) . ومثل قوله عليه السلام : « ينزل الله تعالى كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا »^(٥) وغير ذلك من الآيات والأخبار .

فأصحابنا في ذلك طريقان : أحدهما الإعراض عن التأويل والإيمان بها كما جاءت ، والإيمان بها صحيح وإن لم يعرف معناها . وهذا الطريق أقرب إلى السلامة . ومن أصحابنا من صار إلى التأويل ، والاختلاف صار لاختلاف القراءتين في قوله تعالى : « مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ أُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ » إلى قوله تعالى : « وَمَا يَعْلَمُ تَسْأُولُهُ إِلَّا اللَّهُ وَآلرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ »

(١) أن يكون المحل قديم أو يكون حادث : (٣) والقدرة لا يجوز أن يكون علماً : الأصل .

(٤) سورة ط ٢٠ آية ٥ . النحل ١٦ آية ٥٠ .

(٥) راجع الحديث ، انظر Conc. ٦ / ١٦٠ .

(٢) هو : الأصل .

يَقُولُونَ آمَنَّا^(١). فمن صار إلى الوقف على قوله «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» أعرض عن التأويل وجعل قوله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» كلاماً مبتدأً ومعناه أن العلماء يقولون : «أمنّا به» . ومن صار إلى أن الوقف عند قوله : «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» فيكون معناه أن الله تعالى يعلم تأويله والراسخون في العلم يعلمون أيضاً صار إلى التأويل .

ولكن الطريق في الجواب معهم أن نعارضهم بآيات تخالف ظواهرها ظواهر هذه الآيات ، وذلك مثل / قوله تعالى : «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» إلى قوله : «هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» وقوله : «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» وموجب الآيتين حلوله في كل مكان . قال تعالى : «إِلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»^(٢) ومقتضى ظاهرها أنه محيط بالعلم فإن أعرضوا عن التأويل هذه الآيات مع الإيمان بظواهرها والاعتقاد بأنه لا يكون في كل مكان وأنه غير محيط بالعالم أعرضنا نحن عن التأويل وصرنا إلى الإيمان بما ورد مع الاعتقاد بأن الحق تعالى مُنَزَّهٌ عن المكان . وإن صاروا إلى التأويل وقالوا : المراد بقوله تعالى : «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» بالعلم لا بالذات وكذلك قوله تعالى : «إِلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» يعني بالعلم ، صرنا إلى التأويل .

قلنا : المراد بقوله تعالى : «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» القدرة^(٣) . فإن قيل : إذا أحتمل ذلك على القدرة لم يكن لتخصيص العرش فائدة . قلنا : إن العرش أعظم المخلوقات فإذا قدر عليه عليم من طريق التنبيه أنه قادر على ما دونه . على أن مثل هذا يلزمهم فيما قالوا : فإن الله تعالى عالم بكل مخلوق غير بني آدم . فإذا حملوا على العلم لم يكن لتخصيص بني آدم فائدة . فإن قالوا : خصّ بني آدم تشریفاً لهم . قلنا : وخصّ العرش بذلك تشریفاً له . فإن قيل : الاستواء إذا كان بمعنى القهر والغلبة يقتضى منازعة سابقة ، وذلك محال في وصفه . قلنا : والاستواء بمعنى الاستقرار يقتضى سبقاً لإضطراب وإعوجاج ، وذلك محال في وصفه .

وأما قوله تعالى : «[و] إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» معناه إلى كرامتي ورحمتي وقوله : «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ»^(٤) معناه : يخافون ربهم أن ينزل عذاباً من فوق . وإنما خصّ جهة الفوق لأن الله تعالى أجرى سنته أن ينزل العذاب من فوق . وأما قوله عليه السلام : «ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا»^(٥) فالمراد به أن يبعث ملكاً إلى السماء الدنيا حتى ينادى على ما ورد في الخبر ثم أضاف نزول الملك إلى نفسه كما يقال : «نادى الأمير في البلد إذا أمر بالنداء» أو يقال «قتل الأمير فلاناً» والقاتل غيره .

(٣) بالقدرة : الأصل .

(١) سورة آل عمران ٣ آية ٧ .

(٤) سورة آل عمران ٣ آية ٥٥ . النحل ١٦ آية ٥٠ .

(٢) سورة المجادلة ٥٨ آية ٧ . سورة الحديد ٥٧ .

(٥) راجع . Conc. ٦ / ٤ / ٤ .

آية ٤ . سورة فصلت ٤١ آية ٥٤ .

ويضاف إلى الأمير من حيث أنه هو الأمرُ به . فإن استدلوا بعُرف الناس برفع أيديهم إلى السماء ليس لأن الله تعالى في مكان ولكن لأن السماء قبلة الدعاء ، كما ان الكعبة قبلة في الصلاة في حال القيام ، والأرض قبلة في حال الركوع والسجود . نعلم أن الله تعالى ليس في الكعبة ولا في الأرض . وإن استدلوا بقصة المعراج وأن رسول الله / حمل إلى جهة فوق . وبقوله تعالى : ١٤ أ « ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى » فليس فيها حجة . لأن موسى عليه السلام سمع الكلام على الطور وكان ميعاده الطور ، ولم يدل على أن الله على الطور . وقال في قصة إبراهيم « إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي » فكانت هجرته إلى الشام . ولم يكن الباري تعالى في الشام . فبطل قولهم . وأما قوله تعالى : « ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى » فذلك دُنُو كرامةٍ لا دُنُو مجاورةٍ كقوله تعالى : « وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ » (١) .

مسألة : الباري تعالى لا يُشَبِّه شيئا ولا يُشَبِّهه شيء .

وحقيقة هذه المسألة تبني على معرفة حقيقة المثليين والخلافيين . فحقيقة المثليين عندنا كل موجودين ينوب أحدهما مناب الآخر ويقوم مقامه .

وذهب أبو هاشم إلى أن حدّ المثليين المشتركين في أخصّ الأوصاف (٢) . ثم زعم أن الاشتراك في الوصف الأخصّ يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات . وهذا باطل لأن الاشتراك في الوصف الأخصّ لو كان يوجب الاشتراك في سائر الصفات لكان الاختلاف في الأخصّ يوجب الاختلاف في سائر الصفات . ورأينا الحركة مع السواد يختلفان في الأخصّ فإن أخصّ (٣) أوصاف الحركة الزوال عن المكان وأخصّ أوصاف السواد أن يُسَوَّدَ المحل . ثم يشتركان في أوصاف العموم وكونهما / موجودين عرضيين حادثين . إذا ثبت ما ذكرنا ، ثبت أن الله تعالى ليس له مثل . ١٤ ب لأنه لو كان له مثل وجب قسّم العالم وحدوث الباري . فكل واحد منهما كفر . وتوضح هذه (٤) الجملة بقوله تعالى : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » وقوله تعالى : « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا » (٥) .

مسألة : الباري تعالى ليس بجسم .

وذهب الكرامية إلى أنه تعالى جسم . والدليل على فساد قولهم أن الجسم في اللغة بمعنى التأليف واجتماع الأجزاء .

(١) سورة النجم ٥٣ آية ٨ و ٩ . سورة العنكبوت

٢٩ آية ٢٦ . سورة العلق ٩٦ آية ١٩ .

(٢) كذا في النص : راجع الارشاد للجويني ص ٣٤ :

(٣) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ . سورة الاخلاص

أن المثليين هما الشيطان المشتركين في اخص الاوصاف . ١١٢ آية ٣ .

(٣) الاخص : الأصل .

(٤) هذا : الأصل .

(٥) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ . سورة الاخلاص

والدليل عليه أنه يقال عند زيادة الاجزاء وكثر التأليف جسم وأجسم ، كما يقال عند زيادة العلم عليم وأعلم . وقد قال الله تعالى : « وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ »^(١) فلما كان وصف المبالغة لزيادة التأليف دلّ أن أصل الاسم للتأليف . وإذا ثبت ما ذكرنا بطل مذهبهم لأن الله تعالى لا يجوز عليه التأليف . فإن قالوا : نحن نريد بقولنا جسم أنه موجود ولا نريد به التأليف . قلنا : هذه التسمية في اللغة ليس كما ذكرتم وهي منبثقة عن المستحيل . فلم أطلتكم ذلك من غير ورود السمع ؟ وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسدا ويريد به الوجود ، وإن كان يخالف مقتضى اللغة ؟ فان قيل : أليس يسمى نفساً ؟ قلنا : اتبعنا فيه السمع وهو قوله تعالى : « تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ / مَا فِي نَفْسِكَ »^(٢) ولم يرد السمع بالجسم .

مسألة : لا يجوز قيام حادث بذات الباري تعالى .

وزعمت الكرامية أنه يقوم بذات الباري قول حادث وهو قوله للأشياء : كُنْ موجودا أو عرضا أو جوهر^(٣) فيحصل بالوجود فيخلق في نفسه أولا هذا القول ، ثم يحدث ذلك الشيء بعد حدوث هذا القول لا محالة حتى لو أراد أن لا يحدث ذلك كان مستحيلا . ثم زعموا أنه لا يتصف بهذا القول ولا يسمى به قائلا وإنما هو قائل لقائلية قديمة ، والقائلية عندهم القدرة على القول .

والدليل على بطلان قولهم أنه لو قبل ذاته الحوادث لم تخل منها كما أن الجواهر لما قبلت الحوادث لم يتصور خلوها من الحوادث . وما لا يخالو من الحوادث فهو حادث . لأنهم قالوا يقوم بذاته قول حادث ، ثم لا يوصف به . ولو جاز في الغائب قيام حادث بمحل من غير أن يتصف المحل به لجاز في الشاهد أن يقوم بمحل قول أو إرادة^(٤) . ثم لا يتصف بكونه قائلا ومريدا ولأنه له . وجاز أن يقوم بذاته لون حادث ، لأن الحق تعالى جسم على قولهم وهو متحيز ومختص بجهة . ولا يتقرر في العقول جسم متحيز يخالو عن الألوان وجاز أن يقوم بذاته قدرة حادثه وعلم حادث .

ب ١٥ فإن استدلوا بقوله : « إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ / كُنْ فَيَكُونُ »^(٥) فيدل على أنه يحدث قولاً^(٦) عند إرادته خلق الأشياء . فالجواب في الآية دلالة على أن قوله ليس بحادث لأنه لو كان حادثا لما جاز حدوثه إلا بقول آخر يسبقه . ثم القول الآخر أيضا لا يجوز

(٤) انظر الأرشاد ص ٤٥ .

(٥) سورة النحل ١٦ ، آية ٤٠ .

(٦) كذا الأصل . ولكنه : أنه يحدث قولاً .

(١) سورة البقرة ٢ آية ٢٤٧ .

(٢) سورة المائدة ٥ آية ١١٦ .

(٣) جوهر : الأصل .

حدوثه إلا بقول آخر يسبقه لأنه حادث" يريد وجوده وذلك يؤدي إلى التسلسل وإلى ما لا يتناهى وهو محال .

مسألة : البارئ تعالى ليس بجوهر .

وقالت النصارى هو جوهر وزعموا أن المراد بقولهم جوهر^(١) أنه أصل الأقانيم الثلاثة وهى : الوجود والحياة والعلم . ويُعَبَّرُونَ عن الوجود بالأب وعن العلم^(٢) بالكلمة وقد يسمونها إِبْنًا . ويُعَبَّرُونَ عن الحياة بروح القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام لأن الكلام عندهم مخلوق . والأقانيم عندهم هى الجوهر بلا زيادة . والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة . وليست الأقانيم عندهم موجودات . ثم زعموا أن الكلمة حلّت جسم عيسى كحلول العرض بالجوهر . وقال بعضهم : الكلمة مازجت جسد المسيح كالخمر يمازج اللبن .

والدليل على أنه لا يوصف بأنه جوهر ، أن الجوهر لا يخلو من الحوادث وقد ثبت بالدليل أنه لا يجوز أن يوصف ذاته بالحوادث . ولأن الجواهر متحيّزة^(٣) والحق سبحانه وتعالى لا يجوز أن يكون متحيّزاً .

والدليل على فساد / برهان النصارى أن نقول لهم : بما أنكرتم على من يثبت أربعة أقانيم ويعد ١٦^١ القدرة أقنوماً آخر مثل العلم سواء ؟ وبماذا يرجح قولكم على قولهم ؟ ولأن الكلمة على زعمهم حلّت فى المسيح فهل فارقت الجوهر أم لا ؟ فإن زعموا أن العلم فارق الجوهر لم يجوز أن يكون الجوهر ثلاثة أقانيم ، حين صار العلم حالاً فى جسد المسيح . وإن قالوا : لم يفارقه^(٣) ، فكيف حلّ جسد عيسى مع قيامه بالجوهر الاول ؟ إذ لا يجوز حلول صفة فى جسم مع بقائها فى جسم آخر . ولأنه لو جاز أن تحل الكلمة فى المسيح جاز أن يحل الجوهر بنفسه فى المسيح وما انفصل . وأنه لو جاز أن تحل الكلمة فى المسيح جاز أن يحل فيه روح القدس وهى أقنوم الحياة . فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة ولا يتصور وجوده دون الحياة .

ويقال : هم تنكرون على من يقول أن الكلمة حلّت جسد موسى ، صلوات الله عليه ، ولذلك كان يقلّب العصا ثعباناً ويفلق البحر ؟ ولأنهم قالوا : المسيح ابن الإله واتفقوا أن المسيح ناسوت ولاهوت حتى أطلق القول بأنه صُلب المسيح وقالوا : إنما صُلب الناسوت دون اللاهوت وإطلاق إسم الإله يقتضى بمحض الالهية .

(١) الكلمة : الأصل . راجع الارشاد الجوينى ص ٤٧

(٢) متحيّز : الأصل . وان قالوا : لم لا يفارقه . . . الأصل .

سطر ١٢ .

مسألة الباري تعالى ليس بعرض .

١٦ ب والدليل عليه أن العرض لا بد له من محل يقوم به . والباري تعالى / لا يجوز أن يكون في محل . والدليل عليه أن الدلالة قد دلّت على حدوث الأعراض . والخالق لا يجوز أن يكون حادثاً . والدليل عليه أن الدليل قد دلّ كونه عالماً ، قادراً ، حياً . والعرض لا يقبل الصفات كالحركة لا توصف بالسواد والبياض .

مسألة : الباري سبحانه وتعالى قادرٌ .

والدليل عليه أننا نعلم أن الفعل في الشاهد لا يصحّ إلا من قادر عليه ولطائف صنعه ظاهرة . فثبت بذلك كونه قادراً . ويدلّ عليه من حيث الشرع كقوله تعالى : « قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَسَادًا مِنْ فَوْقِكُمْ » ^(١) وغير ذلك من الآيات .

مسألة : صانع العالم عليم .

والدليل عليه أن دلالة العالم في الشاهد ترتب الفعل وانتظامه . فإن من رأى أسطراً مكتوبة منظومة يعلم أن ذلك لم يصدر من جاهل بالخط [و]الترتيب والإحكام والنظام ظاهرة في أفعاله ^(٢) . فدلّ على كونه عالماً .

والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى : « عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ » ^(٣) وقوله عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه وغير ذلك من الآيات .

مسألة : الحق سبحانه وتعالى حيّ .

والدليل عليه أنه قد ثبت بدلالة العقل ^(٤) قدرته وبانتظام الفعل علمه . ولا يجوز أن يكون قادراً عالماً ولا يكون حياً . فإن الميت والجماد لا يجوز وصفه بالقدرة والعلم . / والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى : « هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » . وقوله تعالى : « وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِـلْحَيِّ الْقَيُّومِ » ^(٥) . وغير ذلك من الآيات .

مسألة : الباري سبحانه وتعالى مريد لأفعاله على الحقيقة .

وأنكر الكعبي كونه مريداً . والدليل على فساد قول الكعبي أننا قد علمنا أن اختصاص أفعال العباد بـ[ن] ^(٦) الوقوع في بعض الأوقات على أوصاف مخصوصة يقتضي القصد منهم إلى تخصيصها

(٤) بالدلالة العقل ، الأصل .

(٥) سورة غافر ٤٠ آية ٦٥ . سورة طه ٢٠ آية ١١١ .

(٦) النون ساقطة بالنص .

(١) سورة الأنعام ٦ آية ٦٥ .

(٢) . . . ان ذلك لم يصدر من جاهل بالخط والترتيب

والإحكام والنظام ظاهر في أفعاله : الأصل .

(٣) سورة الأنعام ٦ آية ٧٣ .

بأوقاتها وأوصافها . والدلالة العقلية يجب اطرادها شاهداً وغائباً إذ لو جاز أن لا تطرّد دلالة الإرادة في الغائبة حتى [؟] ، لا يوصف البارئ تعالى بكونه عالماً^(١) .

فان قيل : إنما دلّ اختصاص الفعل بوقت وصفته على القصد في الشاهد ، لأن علمه لا يحيط بما غاب عنه . وإذا لم يُحيط علمه بوقت وقوع الفعل وصفته لم يكن بدّ من القصد ، والبارئ سبحانه وتعالى عالم الغيب ، فيُسْتغْنَى بعلمه عن إثبات كونه مريداً .

ولو جاز أن يقال أنه يستغنى بكونه عالماً عن وصفه بالإرادة^(٢) ، فرقا بين الشاهد والغائب ، لجاز أن لا يوصف البارئ بالقدرة أيضاً لاتصافه بالعلم ، فرقا بين الشاهد والغائب . على أن هذا باطل لأننا قدرنا^(٣) في الشاهد فاعلاً عليم ما سيكون من فعله بأخبار صادقة ووقت وقوعه وصفته لم تكن بدّ من الإرادة والقصد/ وقت الفعل . فبطل أن يكون وصف الإرادة في الشاهد ١٧ ب لفقد العلم .

فإن قالوا : الفعل في الشاهد أيضاً لا يدل على القصد والإرادة . وإنما عُرِف القصد والإرادة بدليل آخر . قلنا : لو جاز أن يقال مثل هذا في الإرادة لجاز أن يقال : الفعل المُحَكَّم المُتَقَنَّ لا يدل على العلم في الشاهد . وإنما عرفنا العلم في الشاهد بدليل آخر .

والدليل عليه من الشرع قوله تعالى : « يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ » . . . « وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ » . وقوله : « إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ »^(٤) . وغير ذلك من الآيات .

مسألة : البارئ تعالى سميع بصير .

وقال الكعبي لا يوصف بالسمع والبصر وزعم أن معنى السمع والبصر في وصفه أنه عالم بالمعلومات على حقائقها .

وقال الجبائي : المعنى كونه (sic) سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به ولا يجوز وصفه بالسمع والبصر .

والدليل عليه أننا قد بينّا بالدليل كونه حياً والحيّ يجوز أن يتصف بالسمع والبصر . فإذا لم يتصف به وجب اتصافه بضدّه لأن من اتصف بقبول الضدين على البدل ولم يكن بينهما واسطة يستحيل خلوّه عنها . وضدّ السمع^(٥) والبصر آفة ونقص والآفات لا يجوز عليه تعالى .

(١) كذا في النص . راجع الارشاد ص ٦٤ س ١٠-١٢ . (٤) سورة ابراهيم ١٤ آية ٢٧ . سورة المائدة ٥

(٢) وصفه الإرادة : الأصل . آية ١ . سورة النحل ١٦ آية ٤٠ .

(٣) قدنا : الأصل . (٥) الضد السمع : الأصل .

فإن قيل : ولمَ قلتم أنه يجوز اتصافه بالسمع والبصر ؟ وبم أنكرتم على من يزعم ^(١) استحالة اتصافه بالسمع والبصر وأضدادهما كما يستحيل عليه الانصاف بالبياض وبما يضاده من الألوان ، ^{١٨} / ويستحيل وصفه بالحركة والسكون .

قلنا : الدليل عليه أننا قد علمنا أن الحى فى الشاهد يجوز أن يتصف بالسمع والبصر وأن الجماد والميت لا يجوز أن يتصف بهما . وإذا سبرنا المعانى لم يكن المصحح للسمع والبصر فى الشاهد إلا الحياة . وقد ثبت الحياة فى الغائب فوجب القول باتصافه بالسمع والبصر .

فإن قيل : إذا ثبتت السمع والبصر وهما إدراكان ثم رأينا فى الشاهد إدراكا ^(٢) يتعلق بالطعوم وهو الذوق ، والآخر يتعلق بالروائح وهو الشم ، والآخر يتعلق باللين والخشونة والحرارة والبرودة ، فهل يثبت للبارئ تعالى هذه الإدراكات ؟

قلنا : نعم يثبت لله تعالى هذه الإدراكات لأن لكل واحد من هذه الإدراكات ضداً وضده آفة . فإذا لم يتصف به وجب وصفه بضده ، إلا أنه لا يسمى شامساً ولا ذائقاً ولا ماسساً لأسباب ، منها : أنه يعتبر فى أساميه وفى أسامى صفاته ورود الأذن ^(٣) والشرع ما ورد به .

والثانى أن الوصف بالشم والذوق واللمس يقتضى نوع إتصال بين الشام والمشموم والذائق والمذوق . والحق تعالى يتقدس عن الاتصال . وأما السمع والبصر لا يقتضيان إتصالا .

والثالث أن هذه الصفات لا تنبئ عن حقيقة الإدراك لأنه يصح أن يقول القائل : شممت ^{١٨} ب ولم يدرك رائحته ^(٤) ، ولو كان / إدراكا لتناقض قوله . وصار بمنزلة ما لو قال : أدركت الرائحة ولم أدرك . فنطلق القول بوصف الإدراك ولا تثبت هذه الاوصاف .

والدليل عليه من الشرع قوله تعالى فى مواضع كثيرة « السميع » و« البصير » . والدليل عليه أنه أنكر على عبدة الأوثان ورد عليهم صنيعهم بأنه لا سمع لمعبودهم ولا بصر . وقال خبرا عن إبراهيم ، عليه السلام : « لِمَ تَعْبُدُوا مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ » ^(٥) ؟ فثبت بذلك ما ذكرنا . مسألة : البارئ تعالى متكلم .

وطريق إثبات كونه متكلماً مثل طريق إثبات السمع والبصر إلا أنه لا بد فى إثبات ذلك من إثبات حقيقة . وسنذكرها بعد ذلك .

(٤) كذا فى النص ولكن كلمة ناقصة بعد شممت .
راجع الارشاد ص ٧٧ .
(٥) سورة مريم ١٩ آية ٤٢ .

(١) تزعم : الأصل .
(٢) ادراك : الأصل .
(٣) كذا فى النص .

والدليل عليه من الشرع قوله تعالى : « فَتَأْجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ »^(١) وغير ذلك من الآيات .

مسألة : الباري تعالى باقٍ .

والدليل على أنه باقٍ ما قدّمنا من الدلالة على أنه ، سبحانه وتعالى ، قديم . فان القديم يستحيل عدمه وإذا ثبت ذلك وجب وصفه بالبقاء لأن البقاء استمرار الوجود .

والدليل عليه من الشرع قوله تعالى : « وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ »^(٢) وغير ذلك من الآيات .

مسألة : إذا ثبت أن الباري قادر ، عالم ، حيّ . وعندنا الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حيّ بحياة ، وعلمه قديم وقدرته قديمة . والمعتزلة وافقونا على وصفه / بأنه عالم ، قادر ، ١٩
حيّ إلا أنهم نفوا العلم والقدرة والحياة ثم اختلفوا في العبارة عن وصفه بهذه الأوصاف . فقال بعضهم : هو عالم لنفسه وقادر لنفسه . وقوم قالوا عالم لا لنفسه ولا بعلة . وقوم قالوا هذه الأحكام ثابتة بأنفسها . ولا بد في إثبات الصفات الأزلية من أصل تقدم ذكرها وهو أن يعلم أن طريق إثبات الصفات باعتبار الغائب بالشاهد بجامع يجمع .

والجامع أربعة أشياء :

أحدهما : العلة . ذلك إذا رأينا حكماً ثابتاً في الشاهد بعلة وجب تعليق المعلوم بتلك العلة في الغائب . مثاله أن كَوْنَ الْعَالِمِ عَالِمًا في الشاهد مقيّد بالعلم . فوجب أن يكون في الغائب مثل ذلك .

والثاني : الشرط . فإذا ثبت في الشاهد حكم يتعلق بشرط وثبت مثل ذلك الحكم غائباً فيجب أن يكون مشروطاً بذلك الشرط . ومثاله أن شرط العالم أن يكون حياً فيشترط ذلك في الغائب .

الثالث : الحقيقة والحدّ . مثل قوله : حقيقة العالم من قام به علم ، فيقتضي في الغائب بمثل ذلك .

الرابع : الدليل . فإذا دل الدليل على مدلول عقلا لا يوجد الدليل إلا والدال عليه غائباً وشاهداً^(٣) وذلك مثل دلالة / الصنّع على الصانع^(٤) .

١٩ ب

فطريق اعتبار الغائب بالشاهد هذه الطرق . ولا يعتبر مجرد الصورة حتى تضاهي مذهب الدهرية ويلزم من ذلك إثبات جسم محدود [باعتبار الغائب^(٥) بالشاهد إذا عرفت هذه المقدمة .

(٤) الدلالة الصنّع ، الأصل .

(٥) اعتبار الغائب ، الأصل .

(١) سورة التوبة ٩ آية ٦ .

(٢) سورة الرحمن ٥٥ آية ٢٧ .

(٣) لا يوجد الدليل إلا والدل عليه . . . ، الأصل .

والدليل على إثبات الصفات لله تعالى أنه قد ثبت وتقرر وأن وصفنا الحق في الشاهد بأنه عالم معلل بالعلم وقد وصفنا الحق سبحانه بكونه عالماً فلا بد وأن يكون معللاً بالعلم . إذ لو جاز عالم لا علم له ، جاز تقدير علم لا يتصف محله بكونه عالماً ، شاهداً وغائباً . استحال إثبات عالم لا يتصف بعلمه شاهداً وغائباً . فان قيل : بم أنكرتم على من قال لكم : وصفنا الشاهد بكونه عالماً إنما كان معللاً بالعلم لأنه حكم جائز ، فافتقر إلى مقتضى أو تخصيص . فأما كونه ، سبحانه وتعالى ، عالماً صفة واجبة والواجب مستقل بوجوبه عن مقتضى يقتضيه . وصار هذا كما أن وجود البارئ سبحانه وتعالى لمّا كان واجباً لم يتعلق بموجب ومقتضى . ووجود المحدثات لما كان جائزاً افتقر إلى مقتضيه وتخصيصه .

قلنا : بم أنكرتم على من يقول لكم أن الحكم الجائز يتعلق بعله جائزة والحكم الواجب يتعلق بعله واجبة ؟ فكونه / عالماً لما كان وصفه واجباً يتعلق بعله واجبة وهى علمه القديم . وليس كما استشهدوا به من الوجود . لأننا لم نعوّل على ما ادّعوه من الواجب والجائز ولكن وجوده سبحانه ، ليس مقتضى لأنه لا أوّل له . وآل أوّل له لا يتعلق بفاعل . لان الفعل لا بد أن يكون له أوّل (١) . على أن هذا الكلام يبطل عليهم بالشرط . فانهم زعموا أن كونه ، سبحانه وتعالى ، عالماً مشروطاً بكونه حياً كما أن العالم في الشاهد مشروط بالحياة . فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز في الشرط امتنع الفصل بينهما في العلة .

طريقة أخرى :

أن يقال لهم : قد ثبت وتقرر أن الذى يحيط بالمعلوم ويتعلق به هو العلم ، لاستحالة أن يكون المتعلق بالمعلوم قدرة أو حياة . وقد ثبت أن المعلومات كلها معلومة لله ، سبحانه وتعالى ، قد أحاط بها . ويشهد له قوله تعالى : « وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً » (٢) فوجب وصفه بالعلم . ومن الدليل بما ذكرناه أننا قد علمنا أن الحق تعالى موصوف بكونه عالماً كما أنه موصوف بكونه مريداً .

ثم المعتزلة البصريون ساعدونا أن كونه مريداً ليس لنفسه . فكذلك وصفه بكونه عالماً وجب أن لا يكون للنفس . والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى : « أَنْزَلْنَاهُ بِعِلْمِنَا » (٣) .

شبههم في المسألة :

٢٠ ب قالوا لو ثبت لله تعالى / صفة لكانت قديمة والقدم من أخصّ أوصاف البارئ ، والاشتراك في الوصف الأخص يوجب الاشتراك في كل وصف وفى ذلك قول بائيات إلهين (؟) (٤) .

(٣) سورة النساء ٤ آية ١٦٦ .

(٤) بائيات الهه : النص .

(١) لأن الفعل لا بد له أن يكون أول . . . الأصل .

(٢) سورة الطلاق ٦٥ آية ١٢ .

فنقول لهم في الجواب : هذا بناء على أصلكم . وعندنا الاشتراك في الاختصاص لا يوجب الاشتراك فيما عداه . وقد ذكرنا هذا الفصل فيما تقدم (١) .

جواب آخر ما ذكروه مجرد الدعوى فإننا لا نساعدكم على كون القيد من أخص أوصاف الباري (٢) .

شبهة أخرى ، وعليها معوّظهم قالوا : علم الباري على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل . وفي الشاهد العلم الواحد لا يتعلق بمعلومات مختلفة . فإن العلم بالسواد غير العلم بالبياض ، وإنما يتعلق بمعلوم واحد . فالعلم الواحد عندكم في حكم العلوم المختلفة . ولو جاز ذلك لجاز أن يكون العلم في حكم القدرة ، وإن كان العلم والقدرة مختلفين . ويلزم من ذلك أن يكون للباري صفة واحدة وهى علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وذلك مستحيل . فكذلك إثبات علم يتعلق بمعلومات مختلفة مستحيل (٣) .

الجواب : إن الدليل العقلى يقتضى إثبات صفة هى علم . فأما كون العلم صفة زائدة على القدرة لم نعلمه عقلاً ولكن [نعلمه] بالدلالة السمعية . فإن الذين تكلموا فى الصفات بالنفى والإثبات أجمعوا/ على نفي صفة وهى فى حكم العلم والقدرة .

٢١

فإن قيل : فإذا لم يبعد على قولكم إثبات علم فى حكم علوم مختلفة فما المانع من قولنا عالم لنفسه ، قادر لنفسه ، ويكون نفسه فى حكم العلم والقدرة فليستغنى بذلك عن الصفات .

قلنا المانع منه أن ذات الباري تعالى لو كان فى حكم العلم لكان علماً ، لأن ما يتعلق بالمعلوم علم والقول بأن ذاته علم باطل على القطع . ثم يقال لهم : الفعل قد دلّ على إثبات العلم وانعقد الإجماع على أن وجود الباري ليس بعلم فيحصل من مجموع ذلك : أن العلم زائد على الوجود . مسألة : لله تعالى صفة هى الإرادة تتعلق بالمرادات كلها .

وذهبت المعتزلة البصرية إلى أن الباري تعالى يريد بإرادات حادثة لا فى محال فتحدث تلك الإرادات لا فى محال ، ويصير الباري بها مریداً . ثم زعموا أن الإرادات لا تتعلق بها الإرادة .

والدليل على بطلانه أن إرادته لو كانت حادثة لافتقرت إلى تعلق إرادة أخرى بها ، لأن كل فعل يَنْشِئُهُ (٤) الفاعل العالم به ويوقعه على صفة مخصوصة فى وقت مخصوص ، لا بد وأن يكون قاصداً إلى إيقاعه ، إذ لو جاز وقوعه من غير قصد لجاز وقوع سائر الأفعال من غير قصد .

(١) انظر ص ١٥ .

(٢) من الاختصاص الاوصاف الباري ، الأصل .

(٣) مستحيلة ، الأصل .

(٤) لأن لكل فعل ينسب ، الأصل .

٢١ ب ولو افتقرت الإرادة إلى إرادة / أخرى لافتقرت تلك الإرادة إلى مثلها فيتسلسل وهو باطل . فثبت أن إرادته قديمة . فإن زعموا أن الإرادة لا تتراد في نفسها لكن يراد بها فهو خطأ . لأنه لو صح ما قالوا في الإرادة ، لصح قول جهنم في العلم إن الله تعالى علوماً ثابتة يعلم بها الحوادث ولا يعلم العلوم في نفسها . ولما كان قول جهنم في العلم باطلاً كذلك قولهم في الإرادة .

ثم نقول : من أصلكم أن المثليين يجب اشتراكهما في جميع الصفات وإرادتنا مثل الإرادات الحادثة لاشتراكهما في الوصف الأنحص وهو كونهما إرادة . ومن حكم إرادتنا القيام بالحل فأثبتوا لإرادة الباري تعالى محلاً . ثم يلزمكم من ذلك قيام إرادته بحمار أو كلب وذلك محال . فان قالوا : الإرادة من شرطها الحياة وبنية مخصوصة لا تتعلق بكل محل . فنقول في إثباتكم إرادة لا في محل (١) نفي المحل والبنية والصفة التي أشرتم إليها . فإذا جاز نفي أصل المحل لم لا يجوز نفي شرط المحل حتى تقوم إرادته بكل بنية مخصوصة ؟

مسألة : ذكرنا أن الله تعالى علماً يتعلق بالمعلومات وعلمه صفة قديمة بذاته .

وذهب جهنم بن صفوان إلى أنه ليس لله تعالى علم قديم ولكن له علوم حادثة على عدد المعلومات وكلما تجدد شيء حدث لله تعالى علم يتعلق به يكون وقوع ذلك العلم سابقاً / على وقوع المعلوم وتتعاقب العلوم كما تتعاقب المعلومات .

والدليل على بطلان قوله أن الحوادث قد افتقرت إلى علوم تتقدمها والعلوم مشاركة للحوادث في كونها أفعالا حادثة . فوجب أن تتقدمها علوم غيرها . وفي ذلك إثبات علوم لا نهاية لها . ويقضى ذلك إلى القول بقديم العالم . فإن قالوا العلوم تحدث من غير علوم تتقدمها فيلزمهم من ذلك استغناء جملة الحوادث عن العلم وهو باطل على القطع .

ومن الدليل على بطلان قوله أن العلوم الحادثة لا تخلو إما أن تكون في غير محل أو قائمة بأجسام أو قائمة بذات الباري . فإن زعم أنها قائمة لا في محل فالرد عليه مثل الرد على معتزلة البصرة في الإرادة . وإن زعموا قيامها بذات الباري فالكلام عليه مثل الكلام على الكرامية حيث جوزوا قيام الحوادث بذاته . وإن زعموا قيام العلوم بأجسام لزمهم من ذلك أن يقوم علم بجسم (٢) والعالم به جسم آخر ، وذلك باطل على القطع .

شبهة الجهمية : قالوا الباري تعالى عالم " بأزله بأن العالم سيقع ، فلما وقع كان ذلك معلوماً متجدداً (٣) ، لأنه [وقع] من قبله ما علمه . وإذا تجدد له حكم اقتضى تجدد موجب الحكم . وفي ذلك إثبات علوم متجددة .

(١) المحل : الأصل . - (٢) علم جسم : الأصل . - (٣) محمداً : الأصل .

قلنا : الباريء ، تعالى ، لا يتجدد له حكم ولا تتعاقب عليه الأحوال . لأنه يلزم من ذلك القول بمحدوث الصانع كما لزم القول بمحدث الجواهر لتعاقب الحوادث عليها . بل الباريء تعالى موصوف بعلم واحد يتعلق بالمعلومات لا يتجدد ولا يتعدد وهو غير مستحيل في العقل . والذي يدل عليه أننا لو قدرنا في الشاهد علما حادثا باقيا متعلقا بمجىء المطر غداً ، وقدرنا استمرار العلم إلى وقت وقوع المطر ، تفتقر حالة وقوعه إلى علم متجدد^(١) بوقوعه .

والدليل عليه أننا إذا قدرنا علما سابقا على وقوع المطر أنه سيقع وقدرناه باقيا إلى وقت وقوعه ، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع ، يلزمه أن يكون جاهلا بالوقوع في وقت الوقوع أو غافلا عنه مع تقدير دوام العلم [بالوقوع في الوقت المعين]^(٢) . وذلك محال . فثبت بذلك أن العلم السابق على الوقوع إذا كان باقيا إلى وقت الوقوع يُغنى عن تجدد علم . وعلومنا فإن لم تكن باقية^(٣) ، إلى أن الدلالة العقلية قد تبني على الموجودات مرة وعلى التقديرات أخرى . فإذا لم يلزم في الشاهد تجدد علم عند تقدير علم باقٍ ، لم يلزم في حق الصانع تجدد علم عند الوقوع لأن علمه السابق باقٍ عند الوقوع^(٤) .

مسألة : عند أهل الحق الباريء تعالى متكلم بكلام قديم أزلي غير مفتتح الوجود . / وكلامه أمر ٢٣ ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعد .

وذهبت المعتزلة والخواارج إلى أن كلام الباريء^(٥) تعالى مفتتح الوجود وليس بقديم . ثم منهم من يطلق القول بأنه مخلوق ومنهم من يمتنع من إطلاق هذه اللفظة مع القطع بأنه ليس بقديم ، احترازاً مما فيه من الالفهام . لأن المختلق (*sic*) ما لا يكون له أصل .

وقالت الكرامية : الكلام قديم والقول حادث غير محدث والقرآن قول الله وليس بكلام الله . والكلام عندهم القدرة على التكلم . والكلام في هذا على أصليين : أحدهما إثبات حقيقة الكلام والثاني إثبات حقيقة المتكلم .

فأما الأصل الأول حقيقة الكلام : المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليه العبارات والاشارات والكتابة ، فتسمى كلاما . ثم المذهب الصحيح أن العبارات كلام على الحقيقة ولإسم الكلام نتناولها (*sic*) على الحقيقة لا على المجاز . ومن أصحابنا من قال : تسمية العبارات كلام على سبيل المجاز لأنه

(١) مجدد : الأصل . (٤) لأنه علمه السابق باقٍ عند الوقوع : الأصل .

(٢) زيادة اجتهادية . راجع الإرشاد ص ٩٨ س ٩-١٢ . (٥) وذهبت المعتزلة والخواارج أن الكلام الباريء :

(٣) وعلومنا وإن لم يكن باقية إلى أن دلالة العقلية . . . الأصل .

الأصل . راجع الإرشاد ص ٩٩ س ١-٥ .

دلالة على الكلام كما يسمى علما . يقول القائل : سمعت اليوم علوما كثيرة ويريد به العبارات الدالة على العلوم .

وقالت المعتزلة : حقيقة الكلام حروف منتظمة وأصوات منقطعة دالة على أغراض صحيحة .

والدليل على بطلان تقديرهم أن حدّوا الكلام بالحروف وقد نجد الحرف الواحد كلاما صحيحا مثل لفظة الأمر من « وقى » و« وشى » ق ووش . وليس ها هنا حروف ولا أصوات ، ولأنهم ذكرُوا في الحدّ [أنها] « دالة على أغراض »^(١) وليس يصحّ . لأن من يلفظ بكلمات / لا تُنفيد يسمى متكلمًا وليس ها هنا غرض . ولأنهم قالوا : الحروف المنتظمة والأصوات المنقطعة ، والحروف نفس الأصوات ولا معنى لتكررها فيجب حذفها^(٢) . فإذا حُذفت ، يبقى قولهم الأصوات المنقطعة . والأصوات المنقطعة لا تفيد فائدة ما لم يقع الاصطلاح على كونها دالة على غرض فبطل تحديدهم .

وأما الدليل على إثبات ما ذكرناه من كلام النفس أن العاقل إذا أمر عبده بأمر وجد في نفسه طلب الطاعة منه وجداناً ضروريا قبل أن يُعلّمه به . ثم يدلّه على ما في نفسه بلغة أو إشارة أو كناية . فدلّ ذلك على ثبوت كلام النفس .

فإن قيل : بم أنكرتم على من قال أن الذى يجده في نفسه إرادة من الأمر امتثالَ المأمور به ؟ قلنا : ليس من شرط الأمر أن يكون مريدا للمأمور . وسنذكر ذلك . وإذا لم تكن الإرادة من شرط الأمر بطل أن يكون ذلك المعنى هو الإرادة .

فإن قيل : فبم أنكرتم على من قال أن الذى يجده في نفسه إرادة تجعل اللفظة أمرا على جهة الإيجاب أو على جهة الندب وليس بكلام ؟ قلنا هذا باطل لأن اللفظة تقتضى بالفراغ منها وذلك الطلب والاقتضاء مستمر الوجود والماضى لا يراد ولكن يتلّهِف عليه ونحن نعلم أن ما يجده في نفسه من الاقتضاء والطلب ليس بتلّهِف . فبطل أن يكون ذلك إرادة .

١٢٤ فإن قيل : بم أنكرتم على من / يقول أن ما يجده في نفسه ضرب من الاعتقاد وليس بكلام ؟ قلنا : هذا محال لأن الاعتقاد إمّا أن يكون علما أو ظنا أو شكّا أو جهلا . والذى يجد في نفسه الطلب والاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا شك ولا جهل . فبطل أن يكون ذلك إعتقاداً على أن جميع ما ذكره يُسبّل عليهم بالنظر . فإن قائلًا لو قال : النظر إرادة علم المنظور أو ضرب من الاعتقاد لكان في مثل منزلتهم . ونحن نعلم أن النظر ليس هو إرادة ولا اعتقاداً ،

(١) الدالة على أغراض : الأصل . - (٢) فلا معنى للتكرار له فيجب حذفه : الأصل .

ومن الدليل على ما ذكرنا أن قول القائل « افعل » قد يتضمن الإيجاب كقوله تعالى : « أَقْسِمُوا الصَّلَاةَ » وقد يتضمن الاستحباب كقوله تعالى : « وَافْعَلُوا الْخَيْرَ » وقد يتضمن الإباحة كقوله تعالى : « فَلِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا » وقد يراد به التهديد كقوله تعالى : « اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ »^(١) وإذا كان لفظ الأمر يتردد على هذه الوجوه فقد يقول « افعل » ويريد به الوجوب وقد يريد الاستحباب وقد يريد به الإباحة وقد يريد به التهديد . وصورة الحروف والاصوات واحدة ولو كان الامر نفس اللفظ لما اختلف . فعلم أن الإيجاب صفة قائمة بالنفس يتميز بوصفه الخاص عن الاستحباب والإباحة والنهي والتهديد . ثم يقع التنبيه عليه بالعبارة والاشارة / والكناية .

٢٤ ب

فإن قيل : ما ألزمتونا ينعكس عليكم . فانكم جعلتم العبارة دلالة على ما في النفس . ولا يجوز أن يكون دليل الإيجاب والاستحباب واحداً^(٢) .

قلنا : التمييز يحصل بالقرآن لا بنفس الاصوات والحروف ، والقرآن عندهم ليس من الكلام . والدليل على إثبات كلام النفس من جهة الشرع قوله تعالى : « يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ »^(٣) فَأُثْبِتَ قول . وقال صلى الله عليه : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهُمْ » وقال عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه : « زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَاماً يَوْمَ السَّقِيفَةِ »^(٤) . ويقول الرجل في العادة : « في نفسى كلام أريد أن أعرضه عليك » وقال الأخطل : « إن الكلام لنى الفؤاد » . وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً فثبت أن وراء العبارة والحروف كلاماً .

وأما الأصل الثانى فعندنا المتكلم من قام بذاته الكلام كالعالم من قام به العلم . وعندهم المتكلم من يفعل الكلام . وليس من الشرط قيامه بالمتكلم كما لا يشترط قيام الفعل بالفاعل . والمسألة في الحقيقة بناء على أصل وهو أن عندنا لا فاعل بالحقيقة إلا الله تعالى وإن أثبت ذلك فالله تعالى فاعل كلامنا وليس متكلماً به . فبطل أن يكون المتكلم من يفعل الكلام .

والدليل على بطلان كلامهم أنه لو كان المتكلم من يفعل الكلام^(٥) لكان / المصنوت من ١٢٥ يفعل الصوت . ويلزم من ذلك أن يكون البارىء ، سبحانه وتعالى ، مصنوتاً من حيث خلق الأصوات . والدليل عليه [أن] من سمع كلاماً من آخر عليم كونه متكلماً من غير أن يخطر^(٦) بباله كونه فاعلاً لكلامه . ولو كان الكلام بمعنى الفعل لكان لا يعلمه متكلماً من لا يعمل فاعلاً . والذي

(٤) انظر المسند لابن حنبل ١ / ٥٦ .

(٥) انه كان المتكلم من يفعل الكلام ، الأصل .

(٦) ان خطر بباله . . . الأصل .

(١) سورة البقرة ٢ آية ٤٣ ؛ الحج ٢٢ آية ٧٧ ؛

الاحزاب ٣٣ آية ٥٣ ؛ فصلت ٤١ آية ٤٠ .

(٢) والاستحباب . . . الأصل .

(٣) المجادلة ٥٨ ، آية ٨ .

يدل على فساد قولهم أن الكلام عندهم حروف منتظمة وأصوات متقطعة . فإذا قال الواحد منا : زرت الكعبة مختاراً فهو متكلم به عندهم . ولو قدرنا أن الله تعالى خلق هذه الحروف ^(١) والأصوات على صورتها في بعض عبيده ضرورة بحيث لا يمكنه الشكوك منها فلا يخاو : إماماً أن يُقضى بكون من يسمع منه هذه الحروف متكلماً أو لا يُقضى . فإن قال : يُقضى بكونه متكلماً فقد بطل أن يكون المتكلم من يفعل الكلام لأنه لا فعل من جهته ها هنا وإنما الفعل لله تعالى .

وإن قال : ذلك العبد غير متكلم به فقد جحد المشاهدة لأننا نسمع منه الكلام كما نسمع منه إذا كان مختاراً فبطل قولهم . ويقال لهم : من أصلكم أنه عالم لنفسه فهلا قلتم أيضاً أنه متكلم لنفسه ؟ فإن قالوا إنما لم نقل ذلك لأن الصفة لنفسه يعمّ تعلقها . ألا ترى أنه كما كان عالماً لنفسه كان عالماً بكل معلوم / ونحن نعلم أنه ليس متكلم بكل كلام فإن لنا كلاماً حقيقة وليس الله به متكلماً . قلنا هذا باطل بالقدرة فإن عندهم الباري تعالى قادر لنفسه ثم لا تتعلق قدرته عندهم بجملة المقدورات لأن أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى على قولهم . فبطل أصلكم بذلك . وإذا أثبت كلام النفس وبطل أن يكون الكلام بمعنى الفعل فقد ثبت كونه سبحانه وتعالى متكلماً فلا بد أن يكون كلامه قديماً لأنه لا يجوز قيام الحوادث بذاته .

شبهتهم في المسألة :

فإن قالوا قوله تعالى : « اخْلَعْ نَعْلَيْكَ وَأَلْقِ عَصَاكَ » ^(٢) كلام الله تعالى ويستحيل أن يكون الباري تعالى يخاطب بذلك في أزله وموسى ، عليه السلام ، غير موجود لأن الخطاب ولا مخاطب هناك لغو ، وهذا يَبَابٌ ^(٣) . ويستحيل ذلك في صفات الله تعالى .

الجواب : إن مثل هذا يُلزمهم . لأن قوله تعالى : « اخْلَعْ نَعْلَيْكَ وَأَلْقِ عَصَاكَ » بإجماع المسلمين كلام الله تعالى في دهرنا ووقتنا وموسى غير مخاطب به الآن . فإذا لم يمتنع إثبات كلام الآن والمخاطب به قد تقدم ولم يكن لغوا ، لماذا يمتنع إثبات خطاب سابق والمخاطب به متأخر ؟ وربما أوردوا هذا الكلام على وجه آخر ، فقالوا : إذا أثبتتم كلاماً قديماً أزلياً فلا يخلو إما أن / تحكموا في الأزل بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً أو لا تثبتوا ^(٤) له هذه الأوصاف . فإن صرتم إلى نفي هذه الأوصاف أبطلتم الكلام ، إذ لا يعقل كلام لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً . فإن هذه جملة أقسام الكلام . وإن أطلقتم كونه أمراً ونهياً وخبراً لزمكم إثبات مخاطب به في الأزل لاستحالة توجه الخطاب على المعدوم .

(٣) وهذا باب : الأصل .

(١) هذا الحروف ؛ الأصل .

(٤) ولا تثبتوا : الأصل .

(٢) سورة طه ٢٠ آية ١٢ . سورة الأعراف ٧ آية ١١٧ .

قلنا : عندنا الكلام الأزلي يتصف بكونه أمرا ونهيا والمعدوم على أصلنا مأمور بالأمر الأزلي بشرط الوجود وما ألزمونا من الاستحالة فيلزمهم مثله . لأن من مذهب المعتزلة أنه ليس لله تعالى في وقتنا كلام وإنما كان له كلام وقت الخطاب ، وقد عدم الآن ، ونحن الآن مأمورون بالأوامر . فإذا لم يستعبدوا مأمورا بلا أمر لم أنكروا أمرا بلا مأمور ؟

ثم هذا باطل . فإن الله تعالى موصوف في أزله بأنه قادر بالاجماع . ومن حكم القادر أن يكون له مقدور والمقدور هو الجائز الممكن وإيقاع الأفعال في الأزل يستحيل . فإذا جاز وصفه بكونه قادرا مع أن وقوع المقدرات مختص بما لا يزال ، جاز وصفه بكلام أزلي هو أمر لمن سيكون .

ثم جوابنا عنه أن الكلام في الأزل موجود إلا أنه لو وقع الإخبار عنه في الأزل كان تقديره : إني أمرت عبداً أخلقهم بكذى وكذى وحين خلقهم تقدير الاخبار : افعلوا / كذى ، وبعدما ^{٢٦} ب يغنيهم تقدير الاخبار عنه : إني أمرت عبداً خلقهم بكذى . فالتعبير يرجع إلى الحوادث لا إلى كلامه ومثاله لو قدرنا في الشاهد كلاما باقيا وقدرنا أن الواحد منا أضمر في نفسه أن يقول لعبده : « غداً أدخل السوق واشتر ثوبا » فذلك الكلام الآن موجود وتقدير العبارة عنه إني أريد أن أقول لعبدي : « ادخل السوق واشتر الثوب » فإذا جاء الغد كان تقدير العبارة عنه : « ادخل السوق واشتر الثوب » فإذا مضى الغد والرجل عبّر ^(١) على ما أضمر فيكون تقدير العبارة بأني قلت لعبدي : « أمس ادخل السوق واشتر الثوب » . فالمعنى القائم بذاته في الأحوال كلها واحد . والاختلاف يرجع إلى العبارة الدالة عليه لا إلى نفس المعنى ^(٢) كذى في وصف كلامه .

ومن شبههم ^(٣) أنهم قالوا القرآن معجزة الرسول ، صلى الله عليه ، والمعجزة لا تكون إلا أفعالا خارقة للعادة ولا يجوز أن تكون المعجزة قديمة إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون علمه القديم معجزة وسمعه القديم معجزة . وهذا لأن القديم لا يختص ببعض المحدثين حتى يصير معجزة له . وإذا ثبت كونه معجزة ثبت أنه مخلوق .

فالجواب : أن عندهم القرآن حين خلقه كان أصواتا ثم انقضت والمتلو والمحفوظ ليس بكلام الله تعالى ونفى كلامه أشنع مما ذكرنا .

جواب من مذهبهم أن ما تحدى به الرسول لم يكن كلام الله تعالى ، وإنما تحدى مثله . وعندهم أن كل قارئ آت بمثل كلام الله تعالى وقد قال : « لَتَنِينَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجَنُّ »

(١) والرجل بغد : الأصل . - (٢) إلى النفس المعنى : الأصل . - (٣) من شبههم : الأصل .

عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ^(١) . فأبطلوا المعجزة فكذبوا القرآن فظهر فساد قولهم .

مسألة : كلام الله تعالى مُنَزَّلٌ على الحقيقة .

والدليل عليه ظاهر الآيات من كتاب الله تعالى مثل قوله : « إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ » قوله حطّ شيء من علوّ إلى سفلى ونقله من مكان إلى مكان . ولكن المراد بالإنزال أن جبريل ، عليه السلام ، أدرك كلام الله تعالى فوق سبع سموات ، ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول ، عليه السلام ، ما فهم عند سيّدرة المنتهى وهو كما يقال : « أنزلت رسالة الملك من القصر » لا يراد به حطّ شيء من القصر ، وإنما يراد به ما ذكرنا .

مسألة : كلام الله تعالى مسموع على الحقيقة .

والدليل عليه قوله تعالى : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ » ^(٢) والمعنى بقولنا مسموع أن كلام الله تعالى مفهوم السامع عند سماع القرآن والسمع يذكر ويراد به الفهم . يقول القائل : « سمعت كلام فلان الغائب » إذا انتهى إليه معنى كلامه ٢٧ ب وإن لم يسمع منه . وليس المراد به أن السامع مدرك لنفس / كلام الله تعالى .

والدليل عليه أن الله تعالى خصّ موسى ، عليه السلام ، بأن أسمعته كلامه القديم بلا واسطة وخصّ محمد به ليلة المعراج . ولو كان المسموع لإدراك كلام الله القديم لما ظهر لتخصيص بعض الأنبياء بذلك فائدة .

مسألة : كلام الله تعالى مكتوب في المصحف على الحقيقة ومحفوظ في القلب على الحقيقة .

والدليل على أنه مكتوب قوله تعالى « فِي لَوْحٍ » ومعناه مكتوب في لوح محفوظ ولا يوصف بأنه حال في المصحف ولا في القلب وهذا كما أن الله تعالى على الحقيقة معبود في مسجدنا معلوم في قلوبنا مذكور بألسنتنا . ولا يوصف الباري تعالى بالحلول والانتقال .

مسألة : القراءة عندنا أصوات القراء ونغماتهم وهي اكتسابهم والمفهوم عند القراءة كلام الله تعالى .

والدليل عليه أن القارئ يؤمر بالقراءة في حال الطهارة ويثاب عليها ويمنع عنها في حال الجنابة ويعاقب عليها ولا يتعلق الثواب والعقاب إلا بما هو كسب العبد . والدليل عليه أن القراءة تستطاب من بعض القراء ولا تستطاب من البعض وذلك محال فيما صفته القديم .

(١) سورة الاسراء ١٧ آية ٨٨ . - (٢) سورة التوبة ٩ آية ٦ .

مسألة : كلام الله تعالى واحد وهو أمر بجميع المأمورات وخبر عن جميع المخبرات يسمى بالعربية / قرآنًا وبالعبرانية تورا وبالسرينية إنجيلًا وليس طريق إثبات العلم باتخاذ الصفات : العقل . ٢٨ أ بل العقل يدل على إثبات الكلام الواحد ، وإنما عرفناه بالاجماع . فإن الاجماع قد انعقد على نفي ما زاد على الواحد .

مسألة : صفات الباري لا توصف بأنها متغايرة وكذلك الذات مع الصفات . ولا يجوز أن يقال العلم غير القدرة أو غير الكلام ، ولا أن العلم هو الكلام ، أو القدرة هي العلم أو العلم هو الذات أو الكلام هو الذات . ولكن يقال : الذات موجودة والصفات موجودة مع الذات قائمة بالذات ^(١) .

والدليل عليه أن حقيقة الغيرين الموجودين اللذين يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم لا يجوز مفارقة الصفات للذات ولا مفارقة الصفات بعضها بعضاً ، بما ذكرنا أن العقل قد دلّ على قِدم الصفات ويستحيل عدم القديم .

مسألة : ذهب القدماء من أثمتنا إلى ^(٢) أن البقاء صفة للباقي زائدة على الذات وأن لله صفة تسمى البقاء كالعلم والقدرة . والصحيح أن البقاء ليس بمعنى زائد على الذات ولكن البقاء إستمرار الوجود .

والدليل عليه : أننا نصف الصفات الأزلية بالبقاء ولو كان البقاء معنى لما وُصِفَ به الصفات لاستحالة قيام المعنى بالمعنى . ولأننا / لو أثبتنا بقاء قديماً لزمنا أن نصفه ببقاء آخر فيتسلسل ذلك ، ٢٨ ب ونظيره القديم . فإن الشيء في أول حدوثه لا يسمى قديماً . فإذا استمر وجوده مدة يسمى قديماً . وليس القدم معنى زائداً على الوجود المستمر .

مسألة : للباريء سبحانه وتعالى في الأزل اسم وصفة .

وأنكرت المعتزلة ذلك . وقالوا : ليس لله تعالى في الأزل اسم ولا صفة . وهذا القول يُنفَضَى إلى القول بأن الله تعالى لم يكن له في الأصل صفة الألوهية ^(٣) فهو كفر وضلالة .

وحقيقة هذه المسألة تبني على معرفة الاسم والتسمية والصفة والموصوف . فالتسمية عندنا لفظ المسمّى الدال على الاسم ، والاسم مدلول التسمية . وقد يُسَدَّكِرُ الاسم ويراد به التسمية توسعاً ومجازاً . والوصف قول الواصف والصفة مدلول الوصف . وقد تطلق الصفة ويراد بها الوصف ^(٤)

(١) الذات موجود والصفات موجودات مع الذات ، (٣) صفة الالهية : الأصل .

قائمات ... الأصل . (٤) في الأصل : وقد يطلق الصفة ويراد به الوصف .

(٢) إلا ، الأصل .

وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم والتسمية واحد . والاسم والصفة أقوال المسمى والواصفين . ولم يكن في الأزل عندهم لله تعالى كلام وقول ، فلم يكن له اسم ولا صفة . والدليل على أن الاسم يخالف التسمية : قوله تعالى : « سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ »^(١) والمسيح ذات الباريء تعالى لا قول الذاكرين وألفاظهم وقال تعالى : « مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ »^(٢) وعبدوا الأصنام / مَا عَبَدُوا اللَّفْظَ بل عبدوا الأجسام والأعيان فثبت أن الاسم هو المسمى .

فان قيل : قد ورد في الخبر أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال : لله تسعة وتسعون اسماً^(٣) ولو كان الاسم هو المسمى لكان تسعة وتسعون إلهاً .

فالجواب : أن الاسم قد يطلق ويراد به التسمية . فالمراد به « لله تعالى تسعة وتسعون تسمية » . فإذا تقرر ما ذكرنا فأسمى الرب تعالى على ثلاثة أقسام : فمن الأسماء ما يطلق بأنه المسمى ، وهو ما دلت التسمية به على وجوده . مثل قولنا « حق » و« موجود » و« ذات » . ومن أسمائه ما يطلق بأنه غير المسمى وهو ما دلت التسمية به على فعله : كالمخالق والرازق . ومن أسمائه ما لا يقال فيه أنه هو ولا غير المسمى . وهو ما دلت التسمية به وعلى صفة قديمة كالعالم والقادر والسميع والبصير .

مسألة : ما ورد السمع بإثبات صفات الله تعالى لا يدل عليها العقل مثل الوجه في قوله تعالى : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » والأعين في قوله تعالى : « تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا » واليدين في قوله تعالى : « لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ »^(٤) : واختلفوا في ذلك .

فذهب جملة إلى أن هذه صفات زائدة على ما دلت عليه العقول واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « مَا مَنَعَكَ / أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ »^(٥) ولا وجهَ لحمله على القدرة لأن جملة المخلوقات حاصلة بالقدرة فتبطل الفائدة التخصيص .

ومنهم من أنكر أن تكون هذه صفات زائدة على ما دل عليه العقل . وصار إلى أن العين محمول على البصر والوجه على الوجود واليد على القدرة . واستدل عليه بأن قال : العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا على القدرة ومن أثبت صفة قديمة يقع بها الخلق فقد أبطل حقيقة القدرة وأثبت لها تناهياً . لأن ما حصل باليد لم يحصل بالقدرة فتكون القدرة متناهية . وأيضاً فإن آدم ، عليه السلام ، ما استحق السجود لأنه مخلوق باليد ولكن لأمر الحق ، سبحانه وتعالى ، أمر الملائكة

(٤) سورة القصص ٢٨ آية ٨٨ . سورة ص ٣٨ آية ٧٥ .

(٥) ص ٣٨ آية ٧٥ .

(١) سورة الأعلى ٨٧ آية ١ .

(٢) سورة يوسف ١٢ آية ٤٠ .

(٣) راجع الحديث ، انظر Conc. ١ / ٢٧٢ .

بالسجود^(١) فصار ظاهر الآية متروكاً ووجِبَ حَمْلُهُ على تأويل . وهو أنه تخصيصٌ تشریفٌ كما أضاف الكعبة إلى نفسه . وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه . وأما قوله : « تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا » . فالمراد به الأعين التي تفجرت من الأرض وإضافته إلى الله تعالى على سبيل الملوك . وأما قوله : « وَيَسْقَى وَجْهَهُ رَبُّكَ »^(٢) فتروك الظاهر إذ لا يختصُّ البقاء بعد فناء الخلق بصفة من صفات الباريء / التي هي الوجه ، بل الباريء تعالى باقٍ بعد فناء الخلق بجميع صفاته .^{١٣٠} ويقال : المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى . كما يقال : فعلت كذا لوجه الله تعالى ، خالصاً لله تعالى . فيكون معناه : إن كل عمل ما أريد به وجهُ الله يُحْبِطُهُ وَيُبْطِلُهُ ومما يقرب كما ذكرنا آيات في كتاب الله وأخبار رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

ومنها قوله تعالى : « اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » . والغرض من الآية ضرب المثل بدليل أنه قال في آخر الآية : « وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ » ومنها قوله تعالى : « يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ »^(٣) . معناه جهة أمر الله لأن الجنب إن كان بمعنى الجارحة فالجارحة لا يجوز في وصفه بالاتفاق وإن كان بمعنى الصفة ولا يكون للتفريط فيه معنى وفائدة . منها قوله تعالى : « يَوْمٌ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ » والمراد به التنبيه على أهوال القيامة ، كما يقال قامت الحرب على ساقها أى على شدتها ومنها قوله تعالى : « وَجَاءَ رَبُّكَ » وقوله : « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ »^(٤) . . والمراد به : جاء أمرُ ربك . . ويأتيهم أمر الله .

والدليل عليه أن الله تعالى ذكر في سورة الأنعام أخبار[] عن إبراهيم أن استدل بأقوال الشمس والقمر والكواكب على أنها ليست بآلهة وتبرء منها . ولو كان الباريء / يجوز عليه الاتيان والحجب^{٣٠} بطلت الدلالة .

ومنها ما روى في الخبر : « ينزل الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا »^(٥) فالمراد به أن يأمر الملائكة بالنزول فيكون معناه ينزل ملائكة الله . ونظيره قوله تعالى : « إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ »^(٦) . ومعناه يحاربون أولياء الله . ويقال في العادة نادى الأمير في البلد والأمير لا ينادى ولكن يأمر به ويضاف إليه لكونه أمراً به ويقال : قتل الأمير فلاناً وضرب فلاناً وهو لا يتولى بنفسه ويضاف إليه لكونه أمراً له .

(١) وأولى أن يقرأ . . . لأمر الحق . . . فانه أمر الملائكة بالسجود .
(٢) القمر ٥٤ آية ١٤ . الرحمن ٥٥ آية ٢٧ .
(٣) سورة النور ٢٤ آية ٣٥ . سورة إبراهيم ١٤ آية ٢٥ . سورة الزمر ٣ آية ٥٦ .
(٤) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ . سورة الفجر ٨٩ آية ٢٢ . سورة البقرة ٢ آية ٢١٠ .
(٥) انظر Conc. ١٦٠ / ٦ .
(٦) سورة المائدة ٥ آية ٣٣ .

ومنها ما روى أن الجبّار يضع قدمه في النار فيقول قط قط . فالمراد بالجبّار المتجبّر من العباد . والدليل عليه قوله تعالى : « كُلُّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ » .

والدليل عليه أن الله تعالى أخبر عن الأصنام أنهم يدخلون النار في قوله تعالى : « إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ » ^(١) ثم استدل على نفي صفة الإلهية عنهم بدخولهم النار فقال : « لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها » فمن زعم أن الباريء له قدم يضعها في النار فقد أبطل هذه الدلالة سوى بينه وبين الأصنام .

ومنها ما روى أن الله تعالى خلق آدم على صورته . فهذا بعض الخبر وله سبب وهو ما روى أن رجلاً كان يلطم وجه عبد له فنجاه ، صلوات الله عليه ، عن ذلك . فقال لا تلطم وجهه / فإن الله تعالى خلق آدم على صورته ، يعنى على صورة الغلام . وقيل : إن آلاء كناية راجعة إلى آدم نفسه ومعناه : « خَلَقَهُ بشراً سوياً من غير والد ووالدة ، من غير أن كان نطفة وعلقة ، بل صورة ابتداء ، وخلقه على تلك الصورة . هذه [هـ] طريقة المتحققين . والأولى لمن لا يستبحر في العلم الإعراض عن التأويل في جملة ذلك ، والايان بظاهر الآيات والأخبار ، وإجرائها كما جاءت مع الاعتقاد بأنه لا يجوز عليه ، سبحانه وتعالى ، ما هو من سمات المحدثين وصفات المخلوقين . مسألة : مذهب أهل الحق أن لا خالق إلا الله فما يحدث في العالم فكلّها حادثة بقدرته واختراعه . ولا فرق بين ما لا يتعلق به قدرة الآدميين كالأجسام والألوان والطعوم وبين ما يتعلق به قدرة العباد كالاكساب . وجملة ذلك أن كلّ مقدور لقادر فهو مقدور لله تعالى والله خالقه . وزعمت المعتزلة أن العباد مخترعون لأفعالهم . فإن الباريء لا يوصف بالقدرة على مقدرات العباد كما لا يوصف العبد بالقدرة على مقدرات الله تعالى . ثم المتقدمون منهم امتنعوا من تسمية العبد خالقاً والمتأخرون أطلقوا ذلك .

٣١ ب والدليل على بطلان قولهم أن يقال لهم : زعمتم أن مقدرات العباد ليست بمقدورة لله تعالى لاستحالة مقدور بين قادرين فقيل : إن يخلق القدرة لعبده هل يقدر على ما يعلم أن العبد سيقدر عليه إذا خلقه ؟ فإن قالوا : لا يقدر بطل ، لأن ما سيقدر عليه العبد من الجائزات الممكنات ولم تتعلق بها قدرة العبد استحالة أن لا يقدر عليه الصانع . وإن قالوا يقدر عليه ، فمن المستحيل أن يكون الشيء مقدوراً . ثم يخرج عن كونه مقدوراً بعد ذلك .

والذى يدل على فساد قولهم أن خروجه عن كونه مقدوراً لظهور قدرة العبد ويستحيل مقدور بين قادرين ، فنجاه مقدوراً لله تعالى . ونفى قدرة العبد أولى من إثبات قدرة حادثة للعبد ونفى

(١) سورة غافر ٤٠ آية ٣٥ . الانبياء ٢١ آية ٩٨ .

قدرة الصانع . واذا ثبت أنه مقدور لله تعالى ثبت أنه خالقه إذ لا يجوز أن يخترع العبد ما هو مقدور لله تعالى .

ومن الدليل على فساد قولهم أن الفعل المحكم المتقن دلالة على علم مخترعه . ورأينا تصدر من العبد أفعال في حال غفلته وسكره وجنونه على الاتساق والاتقان . والعبد غير عالم . كما يصدر منه في هذه الحالة . فيجب أن يكون من يصدر منه عالما به وليس يتحقق ذلك إلا على مذهب أهل الحق . فان مخترع الأفعال ^(١) هو الله . فأما / على ما زعموا : العبد هو المخترع ويكون غير عالم . ولو ساغ ذلك لنخرج الفعل المحكم ^(٢) من أن يكون دلالة على علم فاعله . فإن عكسوا علينا وقالوا : « أتم أثبتتم للعبد كسبا ويجب أن يكون عالما بما يكتسبه ^(٣) . ثم يصدر عنه القليل من أفعاله في حال غفلته وهو غير عالم به » . قلنا : ليس من الواجب كون المكتسب عالما بما يكتسبه وإنما يمتنع وقوعه دون علمه لاطراد العادة . فلما أن يكون العلم شرطا فلا .

ومن الدليل على فساد قولهم أن من أصلهم صلاح القدرة المتعلقة بالشيء لأمثاله وأضداده . فالقدرة على الحركة قدرة على أمثالها وعلى السكون ، [إذ] الموجودات كلها مشتركة في تعلق القدرة بها . فيجب أن تتعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالطعوم والألوان والروائح ونحوها . كما تتعلق القدرة المتعلقة بالحركة بجميع ما يضادها . ولما لم تتعاق قدرته [بـ]المقدورات مع اشتراك الجميع في تعلق القدرة بها ، بطل أن يكون العبد مخترعا ^(٤) .

ومن الدليل على فساد قولهم أنهم قالوا : القدرة الحادثة تتعلق بالاختراع ابتداء ولا تتعلق بالعدم والقوات . ومعلوم أن الاعادة بمثابة النشأة الأولى . وكذلك يستدل على قدرة الباري تعالى على الاعادة بالنشأة الأولى . وعليه يدل نص التنزيل / حيث قال : « قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ » ^(٥) . فإذا لم تصلح القدرة الحادثة لاعادة ما يجوز إعادته كيف تصلح لابتداء الخلق والاختراع ؟

ومن الدليل على إبطال قولهم إجماع سلف الأمة على الرغبة إلى الله تعالى في أن يرزقهم الايمان ويجنّبهم الكفر والطغيان ويعصمهم عن المعاص . وعليه يدل نص القرآن من قصة إبراهيم حيث دعا وقال : « رَبَّنَا اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ » . . . قال : « وَأَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ » ^(٦) ولو كانت المعاصي والكفر غير مقدورة لله تعالى كان ذلك سؤال ما لا يقدر عليه .

(٤) الأصل : مخرعا .

(١) المخترع الافعال : الأصل .

(٥) سورة يس ٣٦ آية ٧٩ .

(٢) غير واضح في النص .

(٦) سورة البقرة ٢ آية ١٢٨ . إبراهيم ١٤ آية ٣٥ .

(٣) أن يكتسب عالما بما يكتسبه : الأصل .

وذلك محال . فإن قالوا هذه الداعية ^(١) ليست بخلق الايمان وإنما هو سؤال القدرة على الايمان والله تعالى هو الذى يخلق له القدرة على الايمان وإن كان العبد هو الذى يخلق الايمان .

فالجواب أن هذا خطأ على أصلكم لأن عندكم كل مكلف قادر على الايمان والبارى تعالى لا يسلبهم القدرة على الايمان . وأيضا فإن القدرة على الايمان قدرة على الكفر ، على قولهم . فلو كان البارى تعالى معيناً على الايمان بخلق القدرة [عليه] لكان معيناً على الكفر بخلق القدرة [عليه] كيف ومن العبيد مَنْ عَلِمَ الله أنه لو خلق له قدرة الكفر لكفر . فخلق القدرة في هذه الحالة ، مع علمه بأنه لا يؤمن ، إعانة على الكفر ^(٢) .

ومن الدليل على فساد قولهم لإطلاق السلف والخلف القول بأن البارى مالك بكل مخلوق وإله كل محدث ومن المستحيل أن يكون البارى مالك ما لا يخلقه وإله ما لا يقدر عليه . وإذا لم يكن البارى رب هذه الأفعال وكان العبد خلق أعمال نفسه كان ربها . وإليه أشار البارى في القرآن حيث قال : « إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ » ^(٣) والقول بذلك كفر .

١٣٣

ومن الدليل على فساد قولهم إن الايمان والطاعات أحسن من الأجسام وأعراضها . فلو اتصف العبد بكونه خالقاً لايمانه وطاعته لكان أحسن خلقاً من ربه . وقد قال الله تعالى : « أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ » ^(٤) . فإن قيل : لولا القدرة على الايمان لما قدر العبد على الايمان فخلق القدرة على الايمان أحسن من خلق الايمان ، والبارى تعالى هو أحسن الخالقين . قلنا : فإلزام على مقتضى قولهم أن تكون القدرة على الكفر شراً من الكفر وعندكم القدرة صالحة للكفر كما هي صالحة للايمان . وإذا كان ذلك إعانة على الكفر لم يكن أحسن .

ومن الدليل على بطلان قولهم أقوال الله تعالى : « ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ » ^(٥) . فتمدح بالاختراع والابداع ولو كان غيره خالقاً مُبْسِداً لبطل التمدح من حيث أنه يصير خاصاً بأنه الخالق لأفعاله دون أفعال غيره . والعبد أيضاً يقول : « وأنا خالق كل شيء » ويريد به أفعال نفسه . فيبطل المدح . ونستدل بكل آية مثل قوله تعالى : « وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » ^(٦) ولا معنى لذلك عند المعتزلة لأنه يقدر على أفعال نفسه / دون أفعال عبيده والعبد كذلك على أفعال نفسه .

ب ٣٣

(٤) سورة إبراهيم آية ١٤ .

(٥) سورة غافر ٤٠ آية ٦٢ .

(٦) سورة البقرة آية ٢٠ وغير ذلك من الآيات .

(١) الدعية : الأصل .

(٢) انظر الإرشاد ص ١٩٦ .

(٣) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

ومن الدليل عليه قوله تعالى : « أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ . . . قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ »^(١) . والمعتزلة أثبتوا الشركاء له حيث أثبتوا الخلق لأنفسهم .

شبههم في هذه المسألة .

قالوا : العاقل يميز بين مقدوره [و] ^(٢) غير مقدوره ، ويفرق بين الحركة الواقعة بإرادته واختياره وبين حركة المرتعش ، بأن مقدوره يقع على حسب قصده ، وما لا يكون مقدوره لا يقع على حسب قصده . ولو كان فعله غير واقع به لما كان على وفق إرادته : كلونه وصورته وسائر صفاته .

الجواب : أن من المقدور ما لا يقع على حسب قصده وإرادته وهو أفعال السكران والنائم ^(٣) إذا لم يطرد ذلك أبداً لم يدل وقوعه في بعض الأحوال على حسب إرادته على كونه خالفاً . كما أن الشيع يقع عند الأكل في عامة الأحوال والرى عند الشرب ، وفهم المخاطب عند الخطاب ، وحجل الانسان عند التحجيل ، وفرعه عند التهويل . ولم يدل وقوع هذه الأشياء على هذه الوجوه على أنه فعل القاصد على أن التفرقة التي ذكروها راجعة إلى تعلق القدرة بأحدهما دون الثاني . وهو كما يفرق الانسان بين العلم والظن مع أنه لا تأثير للعلم والظن فيما تعلقا به .

ومن شبههم . قالوا : العبد مطالب من ربه بالطاعة / ويستحيل في العقول مطالبة العبد بما لا يقع ^{٣٤} منه ، كما يستحيل مطالبة بألوانه وخصالته وسائر صفاته . وربما قرروا ذلك بأن قالوا : الاجماع قد انعقد على أن ما يؤدى إلى كلام الباري على التناقض والخروج عن الافادة باطل . ومن جملة اللغو أن يقول المخاطب لمن يخاطبه : افعل ما لا يُقدر عليه أو : افعل ما أنا فاعله .

فالجواب أن مثل هذا يلزمكم في أهلكم أن المعدوم شيء وثابت على خصائص أو صافه فما معنى المطالبة بإثبات ما هو ثابت ؟ وأيضا فإن العبد عندكم مطالب بالنظر إبتداء وهو ليس يعتقد أمرا مُطالباً ^(٤) . فكيف يصح الطلب قبل معرفة الطالب على أن مثل هذا التناقض يلزمهم . لأن من أصلهم أن على الله أن يفعل ما هو الاصلاح لعباده . فاذا قدرنا عبدا علم الله سبحانه أنه لو مات في صباه نجا من العذاب فلو عاش إلى وقت التكليف وخلق الله له القدرة على الكفر لكفر . فصلاحه في أن لا يقدره . وهذا غاية التناقض . أو يقول الأمر : أنا أكلّفك أشياء قاصدا بها صلاحك مع علمي بأنك لا تصلح قط . ويقال لهم : اتفق أهل الملك على توجه الخطاب على المكلفين فما

(٣) وهو أفعال السكران والنائم . . . الأصل .

(٤) أمرا طالبا : الأصل .

(١) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

(٢) ناقصة في النص .

ادّعيتم من استحالة الطلب علمتموه ضرورةً أو دلالةً ؟ فإن ادّعوه ضرورةً كان محالا . لأن الخصم ٣٤ ب يدعى عليهم ضرورةً على الضد مما ادّعوه . وإن ادّعوه من حيث / الدلالة فلا بدّ من إظهاره .

ومن شبههم . إذا كانت القدرة الحادثة لا تؤثر في مُتَعَلِّقِهَا كان نظير العلم المتعلق بالمعلوم من حيث أنه لا يؤثر فيه ويلزم من ذلك تجويز القدرة الحادثة بالألوان والأجسام وجميع الحوادث كما يتعلق العلم بجميع ذلك .

قلنا لهم ولیم قلتم أن العلم يتعلق بكل المعلومات لانتفاء تأثيره فيه حتى يكون مشارك القدرة معه في نفى التأثير ، فوجب أن يعمّ تعلقه على أن هذا باطل بالرؤية لا تؤثر في المرأى . ثم لا يتعلق عندهم بجميع الموجودات . فإن الطعوم عندهم والروائح لا يجوز أن تُرى .

ومن شبههم . قالوا : العبد يثاب على فعله ويعاقب عليه . وذلك دليل على أنه واقع منه ، لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كما لا يوبخ على لونه وسائر صفاته .

قلنا : هذا فاسد لأن الثواب والعقاب والذم والمدح ليس من موجبات فعل المكلف حتى لو ابتدأ الباری بنعيم مقيم أو عقاب أليم من غير طاعة ولا معصية كان جائزا . وإنما أفعال العباد أمارات ودلالات لا موجبات .

فإن قيل : ما ذكرتم من قول العبد مكتسبا غير معقول فإن القدرة إذا لم تؤثر في المقدور لم يكن لتعلقها به معنى .

٣٥ أ قلنا : ليس من شرط الصفة أن تؤثر فيما يتعلق بها ، فإن العلم يتعلق بالمعلوم ولا يؤثر فيه والرؤية متعلقة بالمرئى ولا تؤثر فيه والإرادة تتعلق بفعل الغير . فإن الانسان قد يريد أن يفعل غيره شيئا ولا تأثير لإرادته في فعله ، فبطل ما ادّعوه . استدلووا بقول الله تعالى : « فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ » ^(١) وهذا دليل على أن غير الله يتّصف بالخلق والاختراع حتى يكون الباریء أحسن الخالقين خلقا .

قلنا : العبد عندكم أحسن خلقا من الباریء لأن العبد يخلق الايمان والباریء يخلق الاجسام . على أن الخلق في اللغة بمعنى التقدير ومنه سمى الخدّا خالقا لأنه يقدر طاقة بطاقة فيكون معنى الآية : « أحسن المقدّرين » فتحمله على التقدير دون الاختراع .

مسألة : مذهب أهل الحق أن العبد قادر على كسبه وله فعل . وذهبت الجبرية إلى أنه لا قدرة للعبد أصلا وما يسمى فعلا للعبد فهو على سبيل المجاز .

(١) سورة المؤمنون ٢٣ آية ١٤ .

والدليل على إثبات القدرة أن العاقل يفرق بين الحركة القصدية والاختيارية وبين حركة المرتعش الضرورية^(١) ، والحركتان على صفة واحدة ، فلا من موجب التفرقة . ويستحيل أن تكون التفرقة راجعة إلى نفس الفاعل ، لأن ما كان صفة للنفس يستمر ما دامت النفس موجودة . وترى النفس موجودة ولا حركة ، فثبت أنها زائدة على النفس . وليس ذلك إلا القدرة .

فإن قيل : بم أنكرتم / على من يقول أن التفرقة راجعة إلى الإرادة والكراهة ، والاختيارية مرادة ، وغيرها ليس بمراد ؟ قلنا : هذا محال لأن الغافل ومن لا إرادة له يفرق بين تحريك اليد والردة والارادة معدومة فإن قيل : بم أنكرتم على من قال التفرقة راجعة إلى صحة الجارحة ووجود بنية مخصوصة وعدمها ، لا إلى القدرة ؟

قلنا : هذا باطل فإن صاحب اليد الصحيحة والبنية التامة يفرق بين أن يحرك يد نفسه إختيارا وبين أن يحرك الغير يده ، وبنية اليد في الحالتين على صفة واحدة . والذي يدل على ما ذكرناه من الكتاب قوله تعالى : « لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ » وقوله تعالى : « كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ »^(٢) . وغير ذلك من الآيات .

مسألة : مذهب أهل الحق أن الحوادث كلها بقضاء الله وقدره ومشئته وإرادته خيرها وشرها نفعها وضرها حلوها ومرها ، الكفر والايمان والطاعة والعصيان . فما أراد الله كان وما لم يرد لم يكن .

ثم من أصحابنا من أطلق هذا القول على الجملة . فإذا جاء الأمر إلى التفصيل لا يطلق القول بأن له زوجة لما فيه من الايهام والزكّل . ومن أصحابنا من أطلق ذلك . وقال : الله تعالى يريد كفر الكافر له معاقبة . وأما المحبة والرضى فمن أصحابنا من قال : المحبة والرضى بمعنى الارادة إلا أنهما أخص من الارادة / فإذا أراد الله تعالى بالعبد نعمة يقال أحبه ، وضده السخط [وهو]^{١٣٦} إرادة العقوبة . ومن أصحابنا من قال : المحبة والرضى عبارة عن أنعام الرب وأفضاله ، والسخط عبارة عن النعمة والعقوبة .

وقالت المعتزلة : الرب تعالى يريد لأفعال نفسه سوى الارادة والكراهة . فإنه لا يوصف بأنه يريد للارادة والكراهة مع قولهم يريد بإرادة حادثه . فأما أفعال العباد فما كان منها قسرة وطاعة^(٣) فيوصف البارئ بأنه يريد لها ، وما كان معصية من أفعالهم أو كان مباحا فلا يوصف البارئ

(١) في الأصل : الحركة المرتعش ضرورة . (٣) فما كان منها قوته وطاعة . . . الأصل . راجع

(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٦ . سورة المدثر ٧٤ آية ٣٨ . الإرشاد للجويني ص ٢٤٠ سطر ٥ .

بأنه يريد [لها] . فأمّا ما لا يدخل تحت التكليف من معتقدات الأطفال وأفعالهم فلا يريدّها الباري ولا يكرهها .

والدليل على بطلان قولهم أن القائلين بثبوت الصانع اتفقوا على تقدّسه عن النقائص واتفق العقلاء على أن نفوذ المشيئة علامة السلطنة^(١) ودلالة الكمال . وضد ذلك دلالة النقص . فإذا زعموا أن معظم ما يجري في العالم الله تعالى كاره له فقد قضوا بالقصور والعجز وإليه أشار جعفر الصادق ، رحمه الله ، لما سأله عن هذه المسألة فقال : « أو عصي كُرها » . فإن قالوا : الرب تعالى قادر على إلقاء الخلق إلى الإيمان بأن يظهر آية هائلة تقهر الجبابرة كما فعل باليهود لما امتنعوا من قبول الأمر . قال الله تعالى : « وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ » . .^(٢) .

قلنا : هذا فاسد لأن الله تعالى لا يخلق عندهم إيمان المؤمنين . ومعنى الإلقاء إظهار آيات ٣٦ ب هائلة . وربما / يتفق [أن] طائفة من الكفرة^(٣) والمعادنين لا يؤمنون وإن راؤا^(٤) الآيات الهائلة . وأيضا فإنه إذا أبلّجهم لا يكون إيمانهم مما يثاب عليه لأن الثواب إنما يكون على ما يختار فعله لأن ما يقع بطريق الخير يكون قبيحا ، والرب تعالى لا يريد القبيح على زعمهم فما يريدّه الرب لا يقدر عليه ، والذي لا يقدر عليه لا يريدّه .

والذي يدلّ عليه إجماع الأمة على كلمة وهو قولهم : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن . فهو إذا قال : الله تعالى لا يريد ما تحدث من الحوادث فقد خرق الإجماع .

والدليل عليه من الكتاب الآيات الواردة في الهداية والضلالة والختم والطبع كقوله تعالى : « فَمَنْ يَرْدِ اللَّهَ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ » ، وقال تعالى : « وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدَى وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ » . وقال تعالى : « وَاللَّهُ يَسْذَعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ »^(٥) . ولا يجوز حمل هذه الآية على الارشاد وإلى طريق الجنان لأن الله تعالى علق الهداية على مشيئته وكل من يستوجب الجنة فختم على الله تعالى أن يدخل الجنة ولا يتعلق بالمشيئة . ومنها قول الله تعالى : « خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ » وقوله : « بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى سَمْعِهِمْ » . وقوله تعالى : « وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً »^(٦) . وهذه الآيات دالة على أن الهداية والضلالة من الله وأنه يريد كُفْر الكافرين وإيمان المؤمنين وأنه متفرد بخلقه .

(١) على نفوذ المشيئة علامة السلطنة . . . الأصل . (٥) سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥ . الأعراف ٧ آية ١٧٨ .

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٧١ . يونس ١٠ آية ٢٥ .

(٣) يتفق طائفة من الكفر : الأصل . (٦) سورة البقرة ٢ آية ٧ . النساء ٤ آية ١٥٥ .

(٤) وإن رو : الأصل . (٥) المائدة ٥ آية ١٣ . الأنعام ٢٥ آية ٢٥ .

قال : الله تعالى أمرنا بالإيمان والطاعة ونهانا عن الكفر والفجور والمعصية ويستحيل في حقه أن يأمر بما يكرهه ويأباه وينهى عما يريد . لأن الجمع بين الأمر وكراهة المأمور وبين النهى وإرادة المنى تناقض وهو يشابه الأمر بالشيء والنهى عنه فإذا ان^(١) ما أمر الله به فقد أراده وما نهى عنه فلم يرد . قلنا : لا نساعدكم على هذه القاعدة بل يجوز في العقل أن يأمر العاقل بما لا يريد . ومثال ذلك شاهدا رجل ضرب عبده وبالغ في تأديبه فاتصل الخبر بسلطان الوقت فهم بزجره فلما استحضره قال معتذرا « أنه عصاني ولم يمثل أمرى » فاتهمه السلطان فقال سيد الغلام : « أنا أحقق قولى بين يديك فاستدعى العبد وأمره بأمر بمرأى منك ومستمع فإن خالفنى بان صدق وإن أطاعنى بان كذب . فاستحضره وأمره بشرائط الأمر وصورتها كلها موجودة . ونعلم أن مراد السيد أن لا يمثل^(٢) أمره ليتمهد عنده عند الأمير . فصيح أن الأمر يجوز أن يأمر بما لا يريد . هذا من جهة المشاهدة . ومن جهة الشرع فالله تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده وما أراد الذبح . فان قالوا : ذلك لم يكن أمرا على التحقيق فخطأ لأن مثل إبراهيم ، عليه السلام ، لا يجوز أن يقدم على ذبح ولده من غير أمر . فان قالوا : هو لم يكن مأمورا / بالذبح حقيقة وإنما كان^{٣٧ ب} مأمورا بمقدمات الذبح من شد الأطراف والقصد إلى القتل . والدليل عليه أن الله تعالى قال : « قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا » فدل أنه لم يكن مأمورا إلا بما فعل . قلنا هذا محال لأن الله تعالى قال : « إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ » وليس في مقدمات الذبح بلاء مبين . وأيضا فإن الله تعالى قال : « وَفَسَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ »^(٣) . ولو كان المأمور به مقدمات الذبح ما احتاج إلى الفساد . وأما قوله تعالى : « قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا » فعناه : اعتقدت كونه صدقا وابتدرت إلى الامتثال فحفظنا عنك .

ثم يقال لهم : ما ألزمتونا من التناقض يلزمكم ، لأنكم توقعونا أن الله تعالى أمرهم بالإيمان مع علمه بأنهم لا يؤمنون . ومن قال لعبده : أعطيتك القوة وأتممت عليك النعمة حتى تكتسب الجنة مع علمى بأنك تعصى وتفجر بعد ذلك تناقضا . فقد جوزوه . فبطل دعواهم . شبهة أخرى قالوا : الإرادة تكتسب صفة المراد فإذا كان المراد سفها كانت الإرادة سفها . ولا يجوز وصف الله تعالى به . قلنا : عندنا إرادة البارى تعالى قديمة وإنما يتصف بالسفه وضده ما كان حادثا ، هذا كما أن من اكتسب علما بالفواحش من غير حاجة إليه يعد سفها . ثم البارى تعالى عالم بجملته الحوادث / خيرها وشرها ثم لا يوصف بما يوصف به من اكتسب بذلك علما . ثم هذه القاعدة^{٣٨ أ}

(١) كذا في النص . - (٢) إن لا تمثل أمره ، الأصل . - (٣) سورة الصافات ٣٧ آية ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ .

فاسدة لأنه لو كان إرادة السفه سفيها لكان إرادة الطاعة طاعة ويلزم من ذلك أن يكون البارئ تعالى مطيعا لإرادته الطاعة . واستدلوا بقوله : « لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ »^(١) .

الجواب : أن نحمل ذلك على المؤمنين دون الكفار وقد يرد لفظ العباد والمراد به الخصوص . قال الله تعالى : « عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا » . استدلوا بقوله : « [وَقَالَ] الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا »^(٢) . ثم وبخهم عليه ورد مقاتلهم . قلنا : إنما وبخهم عليه لاستهزائهم بالدين ، فلمنهم سمعوا من الرسول أن الأمور بإرادة الله فلما طوبوا بالاسلام قالوا على سبيل الاستهزاء لو شاء الله ما أشركنا . وغرضهم بذلك ردّ دعوة الأنبياء عليهم السلام .

والدليل عليه أنه قال بعد ذلك أن تتبعون إلا الظن . وأيضا فإن الإيمان بصفات الله تعالى فرع الإيمان بالله تعالى وهم أنكروا الصانع فكيف يؤمنون بصفاته ؟ قال : فإن الله تعالى قال : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »^(٣) . فدل أن الله تعالى أراد من العباد العبادة وهم يكفرون .

فالجواب أن الآية قد دخلها التخصيص . فإن الصبيان والمجانين خُصّوا من الآية . وعندكم ٣٨ ب / العموم إذا دخله التخصيص صار مجملا . ثم المراد بالآية بيان استغناء الله عن العباد بدليل أنه قال : « مَا أَرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أَرِيدُ أَنْ يُطِيعُونِ »^(٤) . والحمل على ما ذكرنا أولى لأن الله تعالى قد علم أن معظم الخليقة يكفرون . فإذا حملوا الآية على ظاهرها فيصير تقديرها ما خلقت من علمت أنه لا يؤمن إلا ليؤمن . وذلك تناقض ظاهر . استدلوا بقوله تعالى : « مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ »^(٥) . فدل أن ذلك من العباد وليس من الله تعالى .

قلنا : إنهم لا يقولون بظاهر الآية لأن عندكم أفعال العباد مخلوقة لهم خيرها وشرها فلا يقولون أن الحسنة من الله تعالى . وأيضا فإن الاصابة إنما تستعمل فيما يكون بغير الاختيار . يقال أصابه مرض وخسران . فأما ما يقع باختياره لا يستعمل فيه هذه الكلمة ، لا يقال : أصابه أكل وشرب . فلم يكن لهم حجة . ثم هذه يعارضها قوله : « إِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ »^(٦) . فدل أن الجميع بمشيئة الله تعالى وقضائه .

(٤) سورة الذريات ٥١ آية ٥٧ .

(١) سورة الزمر . ٣٩ آية ٧ .

(٥) سورة النساء ٤ آية ٧٩ .

(٢) سورة الانسان ٧٦ آية ٦ . سورة الأنعام ٦ آية ١٤٨ .

(٦) سورة النساء ٤ آية ٧٨ .

(٣) سورة الذريات ٥١ آية ٥٦ .

مسألة : التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية ، ثم الموفق لا يعصى لعدم القدرة والخذلول لا يطيع لعدم القدرة . والرب تعالى قادر على توفيق جملة العباد وعلى خذلانهم . والعصمة / هي التوفيق بعينه . ثم قد يكون خاصاً على بعض الذنوب ^(١) ، وقد يكون عاماً ^{أ ٣٩} . واللفظ أيضاً - خلق قدرة الطاعة . وقالت المعتزلة التوفيق خلق لطف بعلم الله تعالى أن العبد يؤمن عنده والخذلان امتناع ذلك . واللفظ خلق فعل بعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده ثم قد يكون الشيء لطفاً في إيمان واحد ولا يكون لطفاً في إيمان غيره . ثم يجب عندهم على الله تعالى أقصى ما يقدر عليه من اللطف بعبده حتى يطيعوه . وليس في مقدوره لطف لو فعله بالكافر لا من عنده . وهذا كفر وضلال وقد قال الله : « وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى » . وقال تعالى : « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً » ^(٢) . ويقال لهم إذا وجبتم على الله أقصى ما يقدر عليه من اللطف فهل لا قلتم بأنه يُسقط التكليف عن علم ^(٣) أنه لا يؤمن أو يمته حتى لا يبلغ مبلغ التكليف ويكفر ويستوجب العقوبة ، إذ لا عرض في تكليف من يعلم أنه لا يؤمن في حياته .

مسألة : الحسن عند أهل الحق ما ورد الشرع بالثناء على فاعله والقبیح ما ورد الشرع بذم فاعله . وليس الحسن والقبیح صفة زائدة على ورود الشرع . فأما العقل فلا يحسن ولا يقبح .

وذهبت المعتزلة إلى أن الحسن والقبیح يعلم من طريق العقل فالكفر قبيح والضرر المحض الذي لا غرض فيه قبيح .

والدليل على بطلان / قولهم أن يقال لهم : عرفتم قبيح ما حكمتم بقبحه ضرورة أو دلالة ؟ فإن ^{ب ٣٩} ادّعوا ذلك ضرورة كان محالاً لأننا لا نساعدكم عليه . ومن المستحيل اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم ^(٤) الضرورية مع استواء الجميع في مداركها . وإن قالوا : دلالة . فنقول لا يخلو إما أن تكون قبيحة ^(٥) لنفسها أو لمعنى فيها أو لا لنفسها ولا لمعنى . بطل أن يكون لنفسها أو لمعنى فيها لأن القتل ظلماً يماثل القتل قصاصاً ، والزنى يماثل الوطء الحلال . واختلفا في الحسن والقبیح . وبطل أن يكون لا لنفسه ولا لمعنى فيه لاستحالة أن يوجب النفي حكماً فثبت أنه لورود الشرع به . ومن الدليل عليه أن الألم واللذة حادثان بقدرة الله ورأينا إيلام الأطفال الذين لم يرتكبوا ذنباً ولم يصدر منه سبب بوجوب العقوبة . وكذلك نشاهد إيلام البهائم التي لا تكليف عليهم وهو ضرر محض لا يحكم بقبحه .

(١) ثم يكون خاصاً وغال بعض الذنوب : الأصل .

(٢) سورة السجدة ٣٢ آية ١٣ . سورة هود ١١

(٣) في الأصل : المعلوم .

(٤) في الأصل : المعلوم .

(٥) يقصد الكفر والضرر وكل السيئات .

فإن قيل : إنما حسن ذلك لأن الله تعالى يثيبهم على ذلك بما يزيد نفعه على ذلك . قلنا : النفع الذى يصل إليه لا يخلو : إما أن يكون فى مقدور الله تعالى إيصاله إليه من غير ألم أو ليس ذلك فى مقدوره ^(١) . فإن زعموا أنه لا يقدر عليه فقد نفوا قدرة الصانع وهو كفر . فإن قالوا : يقدر عليه : فما الفائدة فى إيلامه ؟ وهلا من / عليه بذلك إبتداء تفضلاً من عنده من غير ألم ؟ فإن قالوا : إنما حسن إيلام الأطفال لغرض فيه وهو أن يعتبر غيره فيمتنع من المعصية . قلنا : فليس من المستحسن إيلام من لا ذنب له ليعتبر به مُسَدِّب .

شبهتهم . قالوا : الذين ينكرون الشرع يعلمون قبح الظلم وكفران المنعم مثل البراهمة . ولو كان طريق التحسين والتقبيح الشرع لما عرفه من ينكر الشرع . قلنا : من سلم لكم أن اعتقاد البراهمة علم ؟ بل اعتقادهم ليس بعلم ، وهو مثل اعتقادهم أن ذبح البهائم وتعريضها التعب قبيح ، ولا يعد ذلك علماً . قالوا : العاقل إذا عُرِض له حاجة ويحصل غرضه بالصدق ويحصل بكذب يصدر منه ولا مزية لأحد الطرفين على الثانى ، فانه يختار الصدق ويجنب الكذب ، وإنما يؤثر الكذب إذا كان فيه غرض لا يحصل من الصدق وليس ذلك إلا لكون الصدق حسناً بالعقل . قلنا : هذا الكلام متناقض فى نفسه لأن الكذب قبيح يستحق عليه الذم والصدق يستحق عليه المدح ، فكيف يتصور استوائهما فى حصوله الغرض بهما ؟ والذى يدل على فساد ذلك أن ما ذكروه يوجب خروج الصدق عن حكم التكليف واستحقاق الثواب عليه ، لأن الملجأ إلى الشيء لا يثاب عليه . وعلى قولهم العاقل مُجَبَّر / على الصدق . ثم أن هذا الكلام إنما يستمر لهم بعد ورود الشرع بتحسين الصدق وتقبيح الكذب ، وأما قبل ورود الشرع واستقراره فلا نسلم لهم ما ادّعوه .

مسألة : لا واجب على العبد عقلاً وإنما طريق الإيجاب الشرع وقبل ورود الشرع لا حكم أصلاً . وقالت المعتزلة : يجب على العبد عقلاً أن يعرف الصانع ويشكره وهذه المسألة كالتى قبلها وقد بيناها [ها] .

وشبههم فى المسألة قالوا : العاقل إذا تأمل فى حال نفسه جوّز فى إبتداء نظره أن يكون له صانع أنعم عليه وأنه لو شكر المنعم لأثابته وتفضل عليه بالزيادة ، ولو كفر لعاقبته ومن الجائز أن لا يزيد ذلك . فإذا تساوى الجوازان فالعقل يُرشد به إلى ما فيه الأمن من العقوبة . وهذا كما لو قصد السفر إلى بلده ولها طريقان أحدهما آمن والثانى مُخَوِّف ولا غرض له فى المُخَوِّف فالعقل يقتضى تقديم ما فيه الأمن والعدول عن طريق الخوف .

(١) فى مقدورة : الأصل .

قلنا : هذا الخاطر يعارضه مثله وذلك أن العاقل يخطر له كونه عبداً محكوماً عليه وأن ليس للمملوك إلا ما أذن فيه مالكة وأنه لو أتعب نفسه صارت مكدودة من غير إذن مولاه وإن مالكة غنى عن شكره وأنه كما يبتدىء بالنعم قبل الاستحقاق لا يبتغى بدلاً عليها . ولو فعل كان منه سوء أدب . فإذا كان هذا الخاطر / معارضاً للأول فقضية العقل التوقف فيه وانتظار الأمر والإذن . ٤١ أ والذى يحقق ما قلنا أن الملك العظيم إذا أعطى عبده رغيفاً بالمثل ثم أراد العبد أن يطوف شرقاً وغرباً يثنى على سيده بحسن عطائه وذكر انعامه لا يعد ذلك مستحسناً . لأن ما صدر من الملك بالإضافة إلا قدره مستحق ، فيكون العبد مستحقاً للتأديب . وجملة المخلوقات بالإضافة إلى جلال الله أقل من إضافة رغيص إلى مملكة ملك من ملوك الدنيا .

جواب آخر : أن من لم يخطر له الخاطر الذى ذكره فطريق العلم لم يوجد فى حقه والشكر حتم عليه على قولهم فبطلت قاعدتهم .

مسألة : مذهب أهل الحق أن لا واجب على الله تعالى أصلاً بل هو يتصرف فى مملكته على حسب إرادته ومشئته .

وقالت المعتزلة : يجب على الله تعالى من طريق الحكمة أن يخلق الخلق إبتداء وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب أن يكمل عقولهم ويُرِيحَ العلل حتى يؤمنوا به ويجب عليه أن يفعل ما هو الأصلح لهم وفى دينهم ودنياهم . ولا يجوز فى حكمته أن يبقى مُمكنًا لما فيه صلاحهم فى العاجل والآجل . وإذا أطاع العبد مولاه فيما أمره به يجب على الله أن يثيبه عليه وأن يعوّضه عما لحقه من الإله .

والدليل على بطلان قولهم أن يقال لهم أيش تريدون / مما أثبتتم من الوجوب ؟ فإن قالوا : أردنا ٤١ ب به توجهه أمر كان عليه محالاً لأن الله تعالى هو الأمر وحده ، لا أمر سواه . فإن قالوا : نريد به أنه يتضرر بتركه ، فالبارى تعالى يتقدس عن الضرر والنفع إذ لا معنى لها إلا الألم واللذة . وإذا بطل الطريقتان ثبت ما ذكرنا .

ويقال لهم : بهم أوجبتم ثواب الأعمال على الله تعالى وأعمالهم شكرٌ على ما سبق من نعمة . ومن أصلكم أن شكر المنعم واجب وأداء الغرض لا يُستحق عليه عيوض ؟ ويقال لهم : لو وجب على الله تعالى فعل الأصلح لعباده لوجب على العبد أن يعمل ما هو الأصلح له ولأولاده من أمر الدنيا . وقد وافقونا على أنه لا يلزمه أن يعمل فى حق نفسه ما هو الأصلح لدنياه . فإن قالوا : إنما لم نوجب عليه فعل الأصلح فى حق نفسه لأنه يصير بتكليف^(١) ذلك مجهوداً متعباً والبارى

(١) يتكلف : الأصل .

تعالى لا يلحقه في فعل الأصلح تعب . قلنا : فإذا لم توجبوا على العبد فعل الأصلح لأن فيه مشقة وتعباً وفي تكليف العباد مشقة عليهم ، فيجب أن لا تجوزوا تكليف العباد ابتداء . فان قالوا : يحصل له مما يقاس من التعب ثواب عظيم منه . قلنا : [مَنْ] نفي أمر الدنيا كذلك يحصل له النفع ولم توجبوا ^(١) .

ومن الدليل على بطلان قولهم : أن في فعل النوافل صلاح العباد والذي يدل عليه أن الشرع دعاهم إلى ذلك وندبهم إليها ، فوجب / أن تجب النوافل على العبيد لأن فيها صلاحهم . فان قالوا : إنما لم تجب جملة النوافل لأن البارئ تعالى علم أنه لو كلفهم لم يطيعوا فيكفرون بالجميع ويستحقون العقاب .

قلنا : أنهم لا يعتبرون الأصلح في العلم فإن البارئ تعالى إذا علم من حال عبد أنه إذا مات في حال الصبا أنجا من العذاب ولو بلغ مبلغ التكليف لطغى وعصى ، يجب عليه أن يرزقه العقل والكمال مع علمه بأن فيه هلاكه . ويقال لهم : قولكم بوجوب الأصلح على الله تعالى بجد الضرورة ، لأن الله تعالى يُدخل الكفار في عذاب النار ويُخليدهم فيها وأى صلاح لأهل النار في الخلود في النار ؟ فإن قالوا : إنما يخلدهم لأن البارئ تعالى علم منهم أنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه ، فيستحقون زيادة العذاب .

قلنا : وكان من سبيلكم أن تقولوا يمتهم أو يقطع العذاب عنهم أو يسلب عقولهم حتى لا يعصوه . ويقال لهم إذا حكمت بأن كل ما ^(٢) يفعله الرب واجب عليه فيعمله فينبغي أن يقولوا : البارئ تعالى لا يستوجب شكراً لأن الواجب لا يقابل بشيء كقضاء الدين ولَمَّا أوجبوا الشكر بطلت قاعدتهم .

مسألة : مذهب أهل الحق : أن البارئ تعالى يصح أن يُرى بالابصار عقلاً وهو واجب للمؤمنين في دار القرار من جهة الوعد وورود الخبر به .

ب ٤٢ وأما المعتزلة / بأجمعهم نفوا جواز الرؤية عليه أصلاً . وحقيقتها تنبئ ^(٣) على أصلين : أحدهما أن عندنا الرؤية لا تقتضي أن يكون لحل الرؤية بنية مخصوصة مثل بنية العين ولا اتصال الشعاع من محل الرؤية بالمرئي . والأصل الآخر أن الرؤية ليس من شرطها المقابلة واختصاص المرئي بجهة ، وعندهم شرط الرؤية بنية مثل بنية العين فينبعث منها الشعاع وهي أجسام لطيفة فتتصل بالمرئي والموانع مرتفعة : من الحجاب الكثيف والقرب المفرط والبعد المفرط ، فيحصل الإدراك . والشرط أن يكون المرئي مقابلاً لحل الرؤية . ويستحيل الاتصال والمقابلة على البارئ فيستحيل رؤيته .

(١) كذا في النص ، ولعله : ولم توجبوا فعل الأصلح . - (٢) كلما : الأصل . - (٣) وحقيقة يبتنى . . . الأصل .

فالدليل على أن الرؤية لا تقتضى بنية أن الباري يرى الموجودات ^(١) ويستحيل عليه البنية . وأيضا فإن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بجوهر واحد ، والجواهر المحيطة به لا تؤثر في محل الإدراك . لأن كل جوهر مختصّ بـ ^(٢) بـميزته لا يؤثر في جوهر آخر . وإذا ثبت أن الأعراض إذا قامت ^(٣) بمحل مثل السواد والبياض لا تؤثر في محل آخر . وإذا ثبت أن الجواهر ^(٤) المجتمعة [مع محل الإدراك] غير مؤثرة فيه ^(٥) ، كان وجودها كعدمها .

والدليل على أنه لا تقتضى اتصال الشعاع أن الباري تعالى يرى الموجودات والاتصال في وصفه محال . والدليل / عليه أننا نرى الأعراض ولا يجوز تقدير الاتصال بالعرض . ٤٣ ا

فإن قالوا : إننا لا نرى العرض لأن الشعاع متصل بما قام العرض به وهو الجوهر . قلنا يلزمكم أن تجوزوا رؤية الطعوم والروائح لأنها قائمة بالمحل والشعاع قد اتصلت بالمحل . وعندهم لا يجوز رؤية الطعوم والروائح . لأن الجوهر الواحد على قولهم لا يجوز تعلق الرؤية [به] والاتصال بالجوهر الواحد صحيح ^(٦) .

فإن قالوا : وجدنا أن الشيء يرى عند اتصال الشعاع البصرية ولا يرى عند عدمها فدلّ أن اتصال الشعاع شرط .

فالجواب أن يقال لهم : لم قلتم أن ثبوت الرؤية في حالة وانتفاؤها في حالة [أخرى] لاتصال الشعاع وعدمها ؟ وبم أنكرتم على من يقول أن ذلك راجع إلى استمرار العادة كالشيع عند أكل الخنزير والحرارة عند القرب من النار وغيره ؟

وأما الدليل على أن الرؤية ليس في شرطها المقابلة أن الباري تعالى يرى المخلوقات والمقابلة محال . وأيضا فإن الانسان إذا نظر في المرأة أو في جسم صقيل يرى نفسه ولا يجوز أن يكون الانسان في مقابلة نفسه ، وإذا نظر في ما تحت سقف يرى السقف والسقف ليس في مقابلة محل الرؤية .

والدليل : عليه أننا نرى إذا نظرنا أجساما كثيرة وما يقابل حاسة العين شيء قليل والمرئى / أضعاف ٤٣ ب أضعافه فعلم أن الرؤية ليس من شرطها المقابلة . وإذا ثبت هذه المقدمات ثبت جواز الرؤية .

(٤) الجوهر ، الأصل .

(٥) انظر الأرشاد ص ١٦٨ سطر ٢ - ٤ .

(٦) ولأن الجوهر الواحد على قولهم لا يجوز تعلق الرؤية

والاتصال بالجوهر الواحد صحيح : الأصل .

(١) فالدليل على أن الرؤية لا تقتضى بنية على الباري

يرى الأصل .

(٢) يختص لميزته : الأصل .

(٣) إذا قام ، الأصل .

ومن الدليل على جواز الرؤية : أن المصحح للرؤية الوجود ، والبارى تعالى موجود . والدليل أن المصحح للرؤية الوجود ، أننا نرى الاختلافات والمتضادات مثل السواد والبياض ولو لم يكن المصحح الوجود لما صحت رؤية المتضادات لأن الموجودات ما اشتركت إلا في الوجود .

فان قيل : لو كان المصحح للرؤية الوجود حتى يرى جميع الموجودات لكان المصحح للسمع والشم والذوق الوجود حتى تسمع جميع الموجودات وتشم جميع الموجودات وتذوق جميعها . وقد علمنا استحالة ذلك لاستحالة القول بأن البارى مسموع أو مشوم أو مذوق .

فالجواب : أمّا إدراك السمع فالمصحح له الوجود ويجوز أن يخلق الله تعالى لنا سمعاً نُسَدرك به الجواهر والألوان وسائر الموجودات . وأمّا الشم والذوق فهو عبارة عن نوع اتصالٍ بمحل . ومن الموجودات ما يستحيل عليه الاتصال فلم نطلق القول بجواز تعلقه بكل موجودٍ .

فالدليل على جواز الرؤية من جهة السمع قوله تعالى : « وَجُوءَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ » والنظر المقرون بالوجه الموصول بحرف « إلى » لا يكون إلا بمعنى الرؤية . وقال الله تعالى : « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ » . فلما اتَّصَف قوم بالحجاب دلَّ ١٤٤ على اتَّصَاف قوم بالرؤية . وقال الله تعالى : « يَوْمَ / يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ » (١) . . واللقاء مقرون بالسلام لا يكون إلا لمعنى الرؤية . وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تُضامُونَ في رؤيته » (٢) فان استدلوا بقوله تعالى : « لا تُسَدِّكُهُ الْأَبْصَارُ » فدلَّ أنه لا يرى . فالجواب أن نفي الإدراك لا يقتضى نفي الرؤية . قال الله تعالى : « لَا آتَشْمِسُ يُتَبَخَّسُ لَهَا أَنْ تُسَدِّكَ الْقَمَرُ » . (٣) فنفي أن تكون الشمس مدركة للقمر ويجوز أن تُدْرى الشمس والقمر .

جواب آخر : أن نقول بظاهر الآية لأن الإدراك ينبىء عن الاحاطة والوقوف على الكيفية ، والبارى تعالى يتقدس عن التحديد والكيفية فلا تحصل الاحاطة . فان استدلوا بقوله تعالى في قصة موسى : « لَنْ تَرَانِي » فدلَّ أن الرؤية محال .

فالجواب : أن الآية حججتنا من وجوه . أحدهما : أن موسى ، عليه السلام ، سأل الرؤية ومثل موسى لا يجوز أن يسأل المستحيل . والثانى : أن الله تعالى علق رؤية موسى بأمر غير مستحيل وهو استقرار الجبل . فقال تعالى : « فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي » (٤) . . . فى مقدور

(١) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٢ و ٢٣ . المطففين ٨٣
(٢) سورة يس ٣٦ آية ١٤٠ .
(٣) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .
(٤) الآية ١٥ . الأحزاب ٣٣ آية ٤٤ .
(٥) Conc. ٤٦٦ / ٥ .

الله استقرار الجبل ، فدلّ على جواز الرؤية . الآخر : إن الباري تعالى قال : « لَن تَرَانِي » ولم يقل لا يجوز عليه ^(١) الرؤية .

فإن قيل : لو كان الباري مرئياً لرأينا [هـ] في وقتنا لأن الموانع مرتفعة من الحجب الكثيفة ، إذ الباري تعالى ليس في مكان حتى لا يكون بيننا / وبينه حجاب والقرب المفرط والبعد المفرط . ٤٤ ب ولما لم نره دلّ على استحالة الرؤية . قلنا : ولم حَصَرْتِ الموانع بما ذكرتم وبم أنكرتم على من يقول : إنما لم نره لمعنى قائم بالحاسة مضاد لرؤية الباري تعالى وهو أنه لم يخلق لنا الإدراك . يدلّ عليه أن جبريل ، عليه السلام ، كان يحضر رسول الله ، صلى الله عليه ، وهو يراه والباقيون ما كانوا يرونه مع جواز الرؤية . والمريض عند الموت يرى الملائكة وغيره لا يراه مع جواز الرؤية . فإن قيل : هذا الذي ذكرتم من امتناع الرؤية لعدم خلوّ الإدراك مُحال . لأنه يؤدّي إلى أن يكون بحضرة الانسان أشخاص وأطال وهو لا يراها مع سلامة البصر وعدم الحجب والبعد المفرط والقرب المفرط ، ليعتدّم الإدراك . ومن حقّ ذلك نسب إلى الجهل . قلنا : امتناع ذلك يجرى العادة وإلا فذلك يجوز عقلاً . ونظير ذلك من المقدورات أن يقلب الله تعالى جبال الدنيا ذهباً ومن قدّر وجوده اعتماداً على المقدور ^(٢) عدّ جاهلاً . ومن الجائز أن يخلق الله تعالى بشراً نسوياً من غير والدين ، كما خلق آدم . ثم من رأى إنساناً وشكّ في كونه مولوداً ^(٣) عن أبوين عدّ جاهلاً . وكان ذلك راجع إلى استمرار العادة فكذا ما ذكرنا .

مسألة : مذهب أهل الحق جواز بعث الرسول (s) والأنبياء إلى الخلق . وأنكرت البراهمة ذلك وقالوا / من المحال أن يبعث الباري تعالى بشراً رسولا . والمسألة تنبئ على ٤٥ أ تحسين العقل وتقبيحه . وقد قدمنا ذكرها ^(٤) . والدليل على جواز بعث الأنبياء المعجزات الظاهرة على أيدي الأنبياء . وسندكر شرائط المعجزة وكونها دلالة .

شبههم . قالوا : لو قدرنا ورود نبيّ من الله تعالى لم يخل ما جابه الرسول : إمّا أن يستدرك بالعقل أو لا يستدرك . فإن كان مما يستدرك بالعقل فلا فائدة في بعث الرسل وإن كان مما لا يستدرك بالعقل فلا يتلقى بالقبول وإنما يقبل عليه ما يدلّ عليه العقل ، فلم يكن فيه فائدة . والحكيم لا يفعل ما لا فائدة فيه . فيقال له : ولم لا يجوز أن يكون ما جابه الرسول مما يستدرك بالعقل ويكون بعث الرسول تأكيداً له ومثله غير ممتنع ؟ كما لا يستحيل قيام أدلة عقلية ^(٥) على مدلول واحد وإن كان في الواحد كفاية ويكون باقي الأدلة ^(٦) مؤكداً .

(٤) انظر ص ٤٤ .

(٥) مقام أدله عقلية . . الأصل .

(٦) باق . . الأصل .

(١) لا يجوز على الرؤية : الأصل .

(٢) اعتماد على المقدور : الأصل .

(٣) مولود : الأصل .

جواب آخر : لماذا لا يجوز أن يكون ما جابه الرسول مما يستدرك عقلا إلا أن العقلاء تغافلوا عنه فيكون مجيء الرسول لطفا من الله تعالى بالقوم لينتبهوا لما تغافلوا عنه فيكون فيه عرض .

جواب آخر : نقول لهم من الأمور ما لا يُستدرك عقلا ويحتاج إليه العقلاء وهو الأغذية الموافقة ؛ ب للبدن والسموم القاتلة ، فهلا جوّزتم بعث نبي يبين ذلك لهم / ويميز الأغذية من السموم القاتلة ؟

ومن شبههم أن قالوا : نرى في الشرائع أموراً مستقبحة بالعقل مثل ذبح البهائم وغيرها . والحكيم لا يأمر بالفواحش ، وفيها أمور يمنع منها العقل وهو الانحناء في الركوع والانكباب على الوجه في السجود وخلع الثياب في الإحرام والمشى بين الجبلين في السعى ورمي الحجار وغير ذلك . وإذا كانت جملة الشرائع مثل هذه الأشياء ، والعقل ينكره ، علمنا أن لا أصل له .

قلنا : أما فصل ذبح البهائم فتوابل^(١) . وإنّا نرى في فعل الله تعالى لإيلاف البهائم والأطفال من غير جناية ولا يعد ذلك قبيحا في فعله . [و]جاز الأمر به . وأما الثاني فقابل فإن الواحد منالو أخذ ثياب غيره وعراه ومنع عنه الطعام والشراب مع تمكنه منه يعدّ قبيحا . ثم الله تعالى يبلى عنده بالفقر والجوع والعطش ويبليه بسلب جوارحه وأطرافه وبسلب العقل حتى يتعاطى في حال جنونه ما يتعاطاه ، ولا يعدّ ذلك مستقبحا . كذا ما أشاروا إليه من الأمر لا يعدّ مستقبحا .

مسألة : المعجزة دالة على صدق الأنبياء . وحقيقة المعجزة امتناع المعارضة وتحديه الإتيان بها . والمعجزة خمس شرائط :

١ ؛ أ احدهما : أن تكون فعلا من أفعال الله ولا / يجوز أن تكون صفة قديمة وذلك لأن المعجزة دالة على صدق الرسول خاصّة . والصفة القديمة لا اختصاص لها ببعض المخلوقات دون بعض . فإن قال قائل شرطتم في المعجزة كونها فعلا فلو أن نبيا ادعى فقال : آية صدق عجزكم عن القيام عشرة أيام . هل يكون ذلك معجزة ؟ قلنا : نعم فيه راجع إلى الفعل وهو القعود المستمر مع القصد إلى القيام .

والشرط الثاني : أن يكون الفعل خارقا للعادة لأنه إذا لم يكن خارقا للعادة استوى فيه الصادق والكاذب . فلا يظهر الصدق . فإن قيل : خرق العادة لا يدل على الصدق لأن من المقدور أن يجري الله عادة لم تعهد قبلها ولو اطردت واستمرت^(٢) لم يكن معجزة . وهذا الذي ظهر لا يؤمن أن يكون ابتداء عادة . فيقال لهم : لو قال نبيّ من الأنبياء : آية صدق أن يقلب الله العادة ويطردها على خلاف ما هو معتاد لكان دليلا على صدقه لأن النادر الواحد إذا دلّ على

(١) كذا في النص ولعل المقصود : أما فعل ذبح البهائم فقبول ؟ - (٢) استمرت : الأصل .

صدقه مع عود العادة إلى ما كان قبلها فلأن يَسْدَلْ عادة مطردة على خلاف ما كان معهود على صدقه أولى .

فإن قيل : الحكماء بحكمهم اطلعوا على خاصّة الأجسام حتى توصّلوا إلى قلب النحاس ذهباً وإمساك الحديد في الهواء بحجر له خاصّة فأيش الذي / يؤمننا أن يكون هذا الذي ظهر على يد مدّعي النبوة ٤٦ ب مثل ذلك ؟ ويكون ما جابه من خاصية بعض الأجسام وقد انفرد هو بالاطلاع عليه . قلنا : قول هذا الكلام يفضي إلى جحد الضرورات لأننا لا نعلم أنه ليس في قدرة البشر إحياء العظم البالي وقلب العصا ثعباناً وشقّ القمر بنصفين . ومن ادعى أن الحكمة يتوصل إلى مثل ذلك لا يعدّ عاقلاً .

الشرط الثالث : تحدّي النبي ^(١) بالمعجزة وإن يكون ظهورها على وفق دعواه حتى لو ظهرت على يد شخص وهو ساكت لم تكن معجزة . وذلك لأن المعجزة دلالة من حيث أنها تنزل منزلة تصديق الله تعالى للرسول . وإذا كان دون التحدي لم تنزل منزلة التصديق . بيانه أن من ادّعى على جماعة من العقلاء أنه رسول ملكهم إليهم ^(٢) وقد عرفوا من عادة ملكهم أنه لا يقوم إذا قعد في مجلس إلا في وقت معلوم فجاء الرسول والمرسل يراه ويعلم حاله وادّعى الرسالة وقال : آية صدق أن أسأل الملك تغيير عادته في القيام والقعود فيوافقتني عليه . وسأله ذلك فوافقه عليه ، كان ذلك دلالة على صدقه . ولو ادّعى الرسالة مطلقاً ولم يقل أنه يوافقتني / على ما اقترحه عليه ٤٧ أ من تغيير عادته فقام الملك وقعد ، لم يكن ذلك دليلاً على صدقه .

الشرط الرابع : أن يكون ظهور المعجزة بعد الدعوى والتحدّي حتى لو ظهرت آية فقال رجل من القوم : أنا نبيّ الله والذي ظهر معجزتي لم يكن شيئاً لأنه لا نغلق لما مضى بدعواه ولا يدل على صدقه . فإن قيل : فهل يجوز أن تتأخر المعجزة عن دعوى النبوة ؟ قلنا : إذا تأخرت ووافقت دعواه بأن قال : علامة صدقي في ظهور كذا في الوقت الفلاني ، فظهر ما أخبر عنه على وفق ما قال ، كان معجزة دالة على صدقه .

الشرط الخامس : أن تشهد المعجزة بصدقه ولا تشهد بتكذيبه حتى لو قال : « أيها الناس إنه كاذب فاحذروه » لم يكن ذلك معجزة ودلالة على صدقه . فهذه شرائطها .

مسألة : مذهب أهل الحق جواز ظهور ما يخرق العادة على أيدي الأولياء على سبيل الكرامة . وأنكرت المعتزلة بالكلية كرامات الأولياء . والدليل على ثبوتها قصة أصحاب الكهف ، وما كانوا أنبياء . والدليل عليه قصة مريم — عليها السلام — فإنها خُصّت بكرامات . فمن ذلك أن زكريّا يجد

(١) تجد البني : الأصل ! - (٢) أن رسول ملكهم إليهم : الأصل .

٤٧ ب عندها في الشتاء فاكهة الصيف وفي / الصيف فاكهة الشتاء . حتى قال : « أُنْتِ لَكَ هَذَا ؟ »
قَالَتْ : « هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ »^(١) . ومن ذلك حديث جِدْع النخلة وسقوط الحَبَاء من الجذع
بعدما جفّت ويبست النخلة . ومن ذلك حديث أم موسى وما أَلْهِمَتْ ، والقصة ظاهرة في القرآن^(٢) .
ومن ذلك ما ظهر لعائشة من سِحْر جَارِيَتِهَا فباعدها عائشة عنها^(٣) .

والدليل عليه إجماع الفقهاء على السحر واختلافهم في أحكامه حتى تكلموا في وجوب القصاص
على من قُتِلَ بالسحر . فدل ذلك على أنه موجود . فاذا ثبت كون السحر موجودا فالسحر موافق
للكرامة إلا أن السحر لا يظهر إلا على يد فاسق والكرامة لا تظهر على يد فاسق بل تظهر على يد
من يكون حاله موافقا للشرع والدين .

مسألة : محمد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، نبيّ حق وهو أفضل الأنبياء عليهم السلام ،
وخاتم النبيين . وليست النبوة وصفا راجعا إلى نفس النبيّ ولا إلى صفة من صفاته وإلى
علمه بربه ، ولكن النبوة هو قول الله تعالى لمن يصطفيه ويختاره : « أَنْتَ رَسُولِي » فهو من أحكام
القول لا من صفات الفعل .

وأنكرت رسالة رسولنا طائفتان : اليهود وطريقهم منع النسخ . والثانية أنكروا معجزته .
٤٨ أ / وذهب قوم يسمّون العيسويّة^(٤) إلى أنه رسول إلى العرب خاصّة دون سائر الناس .

فأما الكلام مع اليهود فيبني على أصل : وهو جواز النسخ ، وأنكرته اليهود . وحقيقة النسخ
عندنا الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر قبله . لولا الخطاب الثاني لاستمر الحكم
المنسوخ وضرورته رفع حكمه بعد ثبوته .

والدليل على جواز النسخ أنه لو كان مستحيلا لكان لا يخلو إمّا أن يكون استحالة لنفسه
كاستحالة اجتماع المتضادين مثل الحركة والسكون والافتراق والاجتماع ، أو يكون استحالة لكونه
قادحا في صفة من صفات الإلهية . ولا يجوز أن تكون استحالة لنفسه لأن كون الشيء مأمورا
به ليس لنفسه ، ولا يكون منهيّا عنه لنفسه . وإذا لم يكن كونه مأمورا به أو منهيّا عنه من صفات
نفسه لم يجز امتناع النهي عمّا أمر به لنفسه ولا يجوز أن يكون بكونه قادحا في صفة من صفات
الإلهية . لأنه ليس في النسخ ما يضاد العلم ولا القدرة ولا الإرادة ولا شيئا من الصفات ، فلم
يكن مستحيلا .

(٣) ما ظهر لعائشة سحرها فباعتها . . الأصل .

(٤) انظر الملل للشهرستاني ٢ / ٥٥ .

(١) آل عمران ٣ آية ٣٧ .

(٢) سورة القصص ٢٨ ، آية ٧ .

فان قيل : هو مستحيل لأنه بداء والبداء لا يجوز على الله تعالى . قلنا النسخ ليس بداء لأن معنى البداء استفادة علم لم يكن ، وقد يكون عبادة عن من يهيم بأمر ويقصده ثم يندم على ما قدّم . ولا / يتحقق ذلك في وصفه سبحانه وتعالى لأن علم الباري متعلق بجملة المعلومات لا يتجدد له علم لم يكن . وليس له تعلق بالارادة لأن على أصلنا يجوز أن يأمر الباري تعالى بما لا يريده وينهى عما يريده . وليس ذلك بمستحيل . وقد قدمنا ذكره (١) .

فان قالوا : فيه استحالة لأن ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجبا فلو حظره وأخبر عن كونه محظورا لانقلب الخبر الأول خلقا . وذلك مستحيل في وصفه لأنه خبره سبحانه وتعالى صدق لا محالة . قلنا : هذا ليس بصحيح لأن الوجوب ليس بصفة الواجب على أصلنا . ولكن الواجب الذي قيل فيه : أفعل فإذا أخبر الباري تعالى عن وجوب شيء فعناه أنه أخبر عن الأمر به فإذا نهى عنه أخبر عن النهي . فلم يكن بين الإخبار عن الأمر به وبين الإخبار عن النهي عنه تناقض . وإنما يقع التناقض لو كان الوجوب صفة للواجب يقع الخبر عنه فيقع التناقض .

فان قالوا : أنتم جوّزتم النسخ ثم ادّعيتم أن شريعتكم مؤبّدة وإذا طولبتم بالدليل صرتم إلى إخبار رسولكم بتأبّد شرعه وأنه لا نبيّ معه ، ونحن ندّعي أيضا أن موسى يتأبّد شرعه وأنه لا نبيّ بعده . قلنا : لو صح ما قلتموه عن موسى لكان صادقا / ولو كان صادقا لما ظهرت المعجزة ٤٩ : على يد عيسى عليه السلام ، وعلى يد محمد ، صلى الله عليه وسلم . فلما ظهرت المعجزة على يد من ادّعى النبوة بعد موسى ظهر به كذبهم فيما ادّعوه . وإن طعنوا في معجزة عيسى ومعجزة رسولنا عليهما السلام لم ينفصلوا عن يعكس ذلك عليهم في معجزة موسى عليه السلام .

جواب آخر عن سؤالهم نقول لهم : [ما] ادّعيتم محالا ، فانه لو كان لما قلتم أصل ، لكان أولى الاعصار بإظهار ذلك عصر رسولنا ، عليه السلام ، ومعلوم أن الجاحدين لرسالته ، عليه السلام ، من اليهود في عصره ما تركوا مجهوداً في ردّ نبوته . فلو كان في التوراة نص لا يقبل التأويل في تأبّد شرعه لأظهر . فلما لم يظهر دلّ على فساد قولهم .

وأما الكلام على الطائفة الثانية : وهم الذين أنكروا معجزته فنقيم عليه إثبات كون القرآن معجزة وبيان الإعجاز فيه من ثلاثة أوجه :

إحدهما جزلة اللفظ وفصاحته وكونه مختلفا للنظم المعهود عند العرب وهو النظم للشعر . وهذا أمر لا منازعة فيه لأن العرب مع فصاحتهم وكونهم من أهل اللسان كلهم انقادوا له وأقروا بفصاحته .

٤٩ ب ثم منهم من صرح بالإقرار ومنهم من سكت . / والدليل على اعترافهم أنهم ارتقوا من دفعة بالمجوبة إلى محاربتة بالسيوف حتى قتلوا وقُهرُوا ونُهِيتْ أموالهم وسُلبت ذراريهم . والعاقِل لا يشتغل بأمر يكون فيه هلاكه وهو يقدر على دفع الخصم بما لا يخاف منه الهلاك والضرر . ولو قدرُوا على معارضته لاشتغلُوا به فثبت أنه من أفصح الكلام ومعنى الفصاحة والبلاغة يعود إلى أمرين : أحدهما العبارة عن المعنى السديد بلفظ شريف يدل على المقصود من غير زيادة وجمع المعاني الكثيرة تحت عبارة وجيزة . وهذا لا يعد في القرآن ، كثيرة . فمن ذلك أنه أخبر عن قصص الأولين وعن إهلاكهم في شطرانه . وذلك قوله تعالى : « ... فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ » (١) . . . الآية . وذلك أخبر عن سفينة نوح وإجرائها على الماء وإهلاك الكفرة واستقرار السفينة وتسخير السماء والأرض بالأمر في ألفاظ وجيزة وقوله تعالى : « وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا ... » إلى آخر الآية (٢) . وأخبر عن الموت وحسرتة وفي الدار الآخرة وثوابها وعقابها وإن الدنيا دار غرور وإنها قليلة بإضافة إلى دار البقاء في ألفاظ معدودة وهو قوله : « كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ » (٣) . . . إلى آخر الآية . وأمثال ذلك كثيرة .

١٥٠ والوجه الثاني من البلاغة أنه / ذكر القصص واستوفاهما بأجزل عبارة وأفصحها ، والبلغاء إنما يحسن كلامهم في التشبيب . فإذا أشرعوا في حكاية الأحوال تركوا الجزالة وإن أردوا الجزالة لم يذكروا مقصودهم من المعنى إلا بتطويل وزيادة على القدر المحتاج إليه . فظهر به الفصاحة .

والوجه الثالث من الاعجاز أن القرآن يضمن الاخبار عن قصص الأولين على وفق ما كان في الكتب المنزلة على الرسل قبله ، والرسول كان أمياً لم يكن قد درس الكتب ولا اشتغل بالعلم وكان قد نشأ بينهم ولم يُعرَف له سَفَرٌ يتوقع فيه تلقف العلم ، فظهر بذلك صدقه .

والوجه الرابع يضمن الاخبار عن أمور في المستقبل وخرجت كلها عن ما وقع الاخبار عنه موافقا له فمن ذلك قوله : « لَتَنْ أَجْتَمَعَتْ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ » (٤) ولم يقدرُوا عليه . وقال تعالى : « فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا » (٥) . . . وما قدرُوا عليه . وقال الله تعالى : « لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ » . . . وتحقق دخوله . وقال تعالى : « أَلَمْ غَلِبَتْ الرُّومُ » (٦) . وقد تحقق دخوله في القرآن أكثر من أن يحصى . فظهر بذلك كون القرآن معجزا وإذا أثبت ذلك لزم الانقياد وبطل دعوى من أنكر المعجزة .

(٤) سورة الإسراء ١٧ آية ٨٨ .

(٥) سورة البقرة ٢ آية ٢٤ .

(٦) سورة الفتح ٤٨ آية ٢٧ . سورة الروم ٣٠ آية ١ .

(١) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٤٠ .

(٢) سورة هود ١١ آية ٤١ .

(٣) سورة آل عمران ٣ آية ١٨٥ .

/ واما الكلام على العيسويّة فظاهر . وذلك لأنهم ما اعترفوا بصدقه ^(١) فيما ادعى من الرسالة . وقد ٥٠ ب ادعى الرسالة الى جملة الخلق . وبعث الرسل إلى الاكاسرة والقيصرة ، وبعث إليهم السرايا واشتغل بالصل (؟) ^(٢) معهم . فثبت أنه رسول إلى كافة الخلق ، صلوات الله عليه ، وقد ادعى الرسالة .
مسألة : الأنبياء معصومون عما يناقض مدلول المعجزة وهو صدقهم . فلا يجوز عليهم الكذب فيما يبالغون ، هذا لا خلاف فيه .

والدليل عليه أنه لو جاز عليهم الكذب لم تقع الثقة بقولهم فكان في ذلك إبطال فائدة المعجزة . وأما غير الكذب من الكبائر فهم معصومون عنها . وطريق إثباته الاجماع . فان العقل لا يدل عليه . وأما الصغائر فاختلّفوا في جوازها عليهم . فمنهم من نفاها تحقيقاً للعصمة ومنهم من جوزوها . عليه تدل قصص الأنبياء وهو ظاهر في القرآن ، مثل قصة داود وغيره عليهم السلام .

مسألة : حشر الخلائق ونشرهم بعد إقنائهم حقّ . والله تعالى قادر على إعادة ما ردّه بعد وجوده إلى الفناء ، جوهرّاً كان أو عرضاً .

وأنكر قوم من الملحدة والزنادقة الحشر . وقالت المعتزلة الجواهر / والأجسام والأعراض الباقية ٥١ أ المقدورة لله تعالى يجوز إعادتها . فأما ما لا يجوز بقاؤه من الأعراض فلا يجوز إعادتها . وكذلك ما كان مقدور للعباد لا يجوز إعادتها . والبارئ تعالى لا يقدر على إعادتها . وقالت الكرامية : البارئ تعالى لا يقدر على إعادة الجواهر بعد فنائها ولكن يعيد أمثالها وأشباهاها .

والدليل على جواز الحشر والنشر والإعادة ما نص الشرع عليه في قوله تعالى : « قل يُحييها الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ » ^(٣) . وتحقيق الدلالة أن الإعادة ليست بمخالفة للنشأة الأولى لأن المعاد هو المخلوق بعينه ولا يجوز أن يقدر الشيء بخلاف نفسه . وإذا كان مثلاً للأول جاز وجوده لأن من حُكِّمَ المثلين التساوى في الجائز والواجب من أحكامه .

ومن الدليل عليه أن الأوقات التي تقارن الموجودات لا تأثير لها فيما يظهر من الحوادث . وإذا لم يكن للوقت تأثير فيما وقع وحدث في وقت لم يمنع وقوعه في غيره . وإذا ثبت أنه غير مستحيل فنصوص الكتاب دلت على أنه سيكون . قال الله تعالى : « إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ » . . . وقال : « ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » ^(٤) . . . وقال تعالى : « ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ / يَنْظُرُونَ » . وغير ذلك من الآيات ^(٥) .

٥١ ب

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٠٣ وغيرها من الآيات .

سورة البقرة ٢ آية ٢٨ .

(٥) سورة الزمر ٣٩ آية ٦٨ .

(١) لانهم اعترفوا بصدقه : الأصل .

(٢) كذا في النص . ولعله بالقتل .

(٣) سورة يس ٣٦ آية ٧٩ .

فأما ما قالت الكرامية فهو إبطال الثواب والعقاب بالكلية . وذلك لأن الله تعالى إذا أفنى عباده فلا يقدر على إعادتهم . وأما يعيد أمثلة^(١) لهم . فالثواب ليس للمطيع وإنما هو لمثله . والعقاب لا يكون للعاصي وإنما يكون لمثله ومثله لا طاعة له ولا معصية . فإن قيل : إذا جوزتم إعادة الجواهر والأعراض فالأجسام يفنيها الله تعالى بكلّياتها جواهرها وأعراضها . ثم يعيد أم يغنى أعراضها المعهودة ويثبتها ثم يعيدها . قلنا : كلا الأمرين جائز عقلا ولم يرد دليل سمعيّ يوجب القطع بأحد الأمرين . وكلاهما جائز وقوعه عقلا .

مسألة : عذاب القبر ومسائلة منكر ونكير حق ثابت .

والدليل عليه أن العذاب والفتن في القبر ليس مما يستحيل عقلا . وورد به دليل السمع فلا بد من إثباته . قال الله تعالى في قصة فرعون : « وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ » . . . وهذا العذاب قيل الحشر لأن الله تعالى أخبر عما يكون يوم القيامة من حالهم فقال : « وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ »^(٢) . والدليل عليه / أن الأخبار قد تواترت باستعاذه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من عذاب القبر . وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مرّ بقبرين فقال : إنهما يعذبان ، وما يعذبان في كبيرة أمّا أحدهما فكان يمشي بالنميمة . وأمّا الآخر فكان لا يستنزه من البول . وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه »^(٣) . وروى أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لما وضع سعد بن أبي وقاص في القبر تغير وجهه فقال : « سبحان الله » فسل عن ذلك فقال : « رأيت ضمة ضمة فتلفت^(٤) منها أضلاعه » . فان قيل : نحن نشاهد الميت كما كان لم يتغير حتى لو كان على بطنه قدح من ماء لم يتغير عن حاله . يقال لهم : إن مثل هذه الاستعاذات لا يُعوّل عليها . وهو مثل استبعاد الكفرة إحياء العظام البالية وإعادة الخلق بعد إفنائهم والله تعالى قادر أن يربأ^(٥) صورته على حاله ، والماء على بطنه ويكون هو مُعَدَّباً ، كما أننا نشاهد الرجل به الوجع الشديد والألم العظيم وهو على صفته . فإن قيل : فَمَنْ أَكَلَتْهُ السَّبَاعُ أو أَحْرِقَ وَفُرَّقَ رماده^(٦) كيف يستل وكيف يرد إليه الروح ؟ فيقال له : ليس من شرط الحياة بنية مجتمعة ولا / جثة كبيرة . فإننا نشاهد حيوانات صغيرة الجسم . وإذا لم يكن كثر الجثة شرطاً فالله تعالى يجمع منها جزءاً يعلمه ويردّ إليه الروح^(٧) ويتوجه عليه السؤال والعقاب لو أراد معاقبته ، وليس ذلك بمستحيل .

١٥٢

٥٢ ب

(١) امثلا ، الأصل .
(٢) سورة غافر ٤٠ آية ٤٥ ، ٤٦ .
(٣) انظر Conc. ١ / ٧ و ٢٣٤ / ١ .
(٤) فتلقت : الأصل .
(٥) يربأ : الأصل .
(٦) وفرق ورماده : الأصل .
(٧) يجمع منها جزءاً يعلم ويرد . . . الأصل .

مسألة : الروح أجسام لطيفة مجتمعة مع الأجسام المحسوسة^(١) والله تعالى أجرى العادة أن الحياة تستمر في الأجسام المحسوسة وإذا كانت تلك الاجسام اللطيفة مجتمعة معها ، وتفارقها الحياة إذا فارقتها تلك الأجسام . وأما الحياة فعرض ، والأجسام اللطيفة والمحسوسة تكون حيّة وهي صفة تقوم بالجسم لأن الروح موجب للحياة . وهذا كما أجرى الله تعالى العادة بظهور الشيع عند الأكل والرى بعد الشرب والله تعالى خالق الشيع والرى . ولكن تجرى العادة بكون ذلك عند الأكل والشرب . ثم الأرواح إذا فارقت الأجسام فما كان من أرواح المؤمنين^(٢) يكون في الجنة في حواصل طيور خضر ، وما كان من أرواح الأشقياء يهبط بها إلى سجين كما ورد به الأخبار والآثار . وليس للعقل في هذا مجال .

مسألة : الكتب التي تحاسب عليها العباد حق . والميزان / حق والصراط حق ، وهو جسر ممدود^{١٥٣} على جهنم يرد الخلائق . فإذا أوردوها يسألون عليها . والحوض حق ، وهو حوض من الماء أعطاه الله تعالى لرسوله ، صلى الله عليه وسلم ، كرامة^{١٥٤} يسمى الكوثر .
وأنكرت المعتزلة الكتب والصراط ، وجماعة من المبتدعة أنكروا الحوض .

الطريقة في إثبات هذه الأشياء أن كل هذه الأمور من مجوزات العقل إذ ليس في شيء منها استحالة ، والسمع قد ورد بجميع ذلك . قال الله تعالى : « وَكُلُّ [إِنْسَانٍ] لِّرَّيْمَانِهِ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَيُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مِنْشُورًا » وقال : « وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ » . وقال تعالى : « وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ » وقال في الميزان : « وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ »^(٣) . ووردت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصفة الصراط والحوض وبصفته . وفي القرآن ما يدل عليه وهو قوله : « إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ »^(٤) فوجب الإيمان بجميعه . فان قيل : كيف توزن الطاعات والمعاصي ، والأعراض لا يمكن وزنها ؟ فيقال : الخبر قد ورد عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بأنه يوزن الصحف والله تعالى يثقلها في الميزان على قدر ما يتعلق بها من الثواب والعقاب في علمه .

/ فان قيل : ورد في الخبر أن هذا الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف وحضور الخلائق على^{٥٣} ما هذا وصفه غير ممكن . قلنا : هذا خطأ ، لأن الوقوف في الهواء على الماء غير مستحيل فلماذا يستحيل الوقوف على صراط صفته ما ذكرناه ؟

(١) مجتمعة مع أجسام المحسوسة . . . الأصل .

(٢) من الأرواح المؤمنين . . . الأصل .

(٣) الاسراء ١٧ ، آية ١٣ . الانشقاق ٨٤ ، آية ١٠ .

الحاقة ٦٩ ، آية ٢٥ . الأنبياء ٢١ ، آية ٤٧ .

(٤) الكوثر ١٠٨ .

مسألة : الجنة والنار مخلوقتان مدة حياة الدنيا وموجودتان على الحقيقة . وأنكرت المعتزلة كونها مخلوقتين في الحال . وقالوا أن يخلقهما يوم القيامة . وما ورد في قصة آدم وكان في بستان من بساتين الدنيا (sic) .

والدليل عليه ما ذكرنا أن كونهما مخلوقتين ليس بمستحيل في العقل . وقد ورد السمع بذلك . قال الله تعالى : « وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ » . . . وقال تعالى : « عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى » ^(١) . . . والدليل عليه قصة آدم وإدخاله الجنة وإخراجه منها وما قالوا أنه كان في بستان من بساتين الدنيا فخطأ ، لأن الله تعالى وعده الرد إليها ولا يكون رده إلى بساتين الدنيا . فإن قالوا : أى فائدة في خلقها ؟ قيل : وقت الثواب والعقاب . قلنا : أفعال الله تعالى لا تحمل على الأعراس بل هو الفعال لما يشاء من غير حاجة وغرض .

٥٤ أ مسألة : ثواب المطيعين وعقاب العصاة ليس بحتم على الله تعالى أن يثيب المطيعين / ويعذب العصاة ووعدده حق ووعيده حق . وقالت المعتزلة يجب على الله تعالى أن يثيب المطيعين حتما ويجب عليه معاقبة من عصاه ومن مات من غير توبة .

والدليل على بطلان قولهم أن السيد إذا قام بمؤن عبده وكفايته وأعطاه زيادة على ما يحتاج إليه وأنعم عليه ، ولم يكلف العبد بذل جهده في الخدمة أقصى ما يقدر عليه بل تركه مودعا مرفقا في عامة أوقاته يشغل بلداته وشهواته ، وأمره بالخدمة في بعض الأوقات على وجه ليس فيه مشقة عظيمة . فإن العبد لا يستحق بإزاء تلك الخدمة على خدمة سيده شيئا . فاذا كان ^(٢) سبيل من يخدم مثله فكيف سبيل من يعبد الله وجميع عبادته لو قوبلت بأدنى نعمة من نعم الله عليه لما كان له في مقابلة تلك النعمة خطر ؟ وأيضا فإن عبادة العباد شكر على النعمة وشكر النعمة واجب خصوصا عندهم . فإنهم أوجبوه عقلا وليس من حكم العقل استيجاب عيوض على ما هو واجب . إذ لو استحق العبد بشكره عيوضا لاستحق الرب عليه شكرا آخرأ بازاء الثواب . وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى .

٥٤ ب ومن الدليل على فساد قولهم أنهم قالوا يجب على الله تعالى أن يثيب المطيعين / ثواباً مؤبداً ويعاقب العصاة عقاباً مؤبداً وطاعات العبد ومعاصيه متناهية ونحن نعلم أن من جنى جناية وقدر له دوام البقاء لم يحسن معاقبته على الجناية أبدا . ولأنهم قالوا الثواب يتأخر إلى يوم القيامة وليس من حكم العقل تأخير المستحق عن مستحقه وحبسه عنه مع القدرة . فهلا أوجبوا الثواب في الوقت حتى يزداد العبد بذلك رغبة في الطاعة . فظهر فساد قولهم .

(١) سورة آل عمران ٣ آية ١٣٣ ، سورة النجم ٥٣ آية ١٥ . - (٢) كذا النص ولعله : فاذا كان هذا سبيل . . .

مسألة : من ارتكب كبيرة ولم يوفق للتوبة لم يستحق إسم الكفر ولا يبطل ثواب عمله ولا يستحق التخليد في النار . والذنوب كلها كبائر عندنا من حيث أنها مخالفة لأمر الرب إلا أنها في أنفسها متفاوتة فبعضها أعظم من البعض . وقالوا قوم من الخوارج أنه يستحق إسم الكفر على جهة كفران النعمة . وقالت المعتزلة : لا نسميه مؤمنا ولا كافرا ولكن يسمى فاسقا وهو [على] منزلة بين منزلتين . واتفقوا على أنه يستحق التخليد ولا يغفر ذنبه ويبطل ثواب أعماله فنقول لهم : قد قلتم أن البارئ يحبط ^(١) أعماله بزلة واحدة ونحن نعلم أن من خدم غيره مدة وبذل جهده في رعاية حقه ، وما وقعت له هفوة وزلة ، وصاحبه عالم / به ، قادر على منعه ولم يمنعه ، منه أنه لا يحسن إحباط جميع خدماته بسبب ذلك ، فإذا كان لا يحسن ذلك فيما بين المخلوقين كيف يجب ذلك على البارئ تعالى ؟ وأيضا فإنه لا كبيرة توازي معرفة الله تعالى كما لا طاعة تقابل الكفر بالله تعالى وإنما يعرف الأشياء بأضدادها ، فكان من سبيلهم أن يقولوا تبطل الزلات بالمعرفة . فأما أن يبطل بها ثواب الإيمان فلا . ولأن الثواب والعقاب إن كانا متنافيين فلم كان إبطال الثواب بالعقاب أولى من إبطال العقاب بالثواب ؟ بل إحباط العقاب أولى لأن السمع ورد به . قال الله تعالى : « إن الحسنات يصدّهنّ السيّات » ^(٢) ولأن الكبيرة تفارق الطاعات ولا تمنع صحتها ، حتى لو تاب بعده يثاب عليها ولو كان يسقط ثواب طاعة لكان ينافي صحتها ، كما في حال الردة ولأن من بغى عليه عبده وعصاه فعاقبه مدة ثم رده إلى الكرامة لم يستقبح ذلك . فكيف حكموا بأنه لا يجوز من الله تعالى أن يعفوا عنه ويرده إلى الكرامة ؟ ويتضح ذلك بآيات من كتاب الله تعالى . قال الله تعالى : « إن الله يغفر الذنوب جميعاً » . وقال : « لا تقنطوا من رحمة الله » . وقال : « ومن يغفر الذنوب إلا الله » فإن استدلووا بقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » ^(٣) . قلنا معناه : ومن يقتل مؤمناً مستحلاً بقتله . فيكون معناه : ومن قتل مؤمناً لأجل إيمانه ، ومن يفعل ذلك فهو كافر مخلداً في النار . هكذا قاله ابن عباس وهو ترجح القرآن . ثم نعارضه بقوله أن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . ولا يصح حمله على موضع التوبة لأن الله تعالى علق المغفرة بالمشيئة وقبول التوبة ، على قولهم . فن تاب يغفر له حتماً لا . يتعلق ذلك بمشيئته .

مسألة : شفاعة المصطفى ، عليه السلام ، حق في حق العصاة من أمته . وأنكرت المعتزلة له ذلك . وقالوا لا يجوز الشفاعة لأهل الكبائر وشفاعته ، صلى الله عليه ، لرفع الدرجات لا لغفران السيّات .

(٣) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٣ . سورة آل عمران ٣

آية ١٣٥ . سورة النساء ٤ آية ٩٣ .

(١) يحبط : الأصل .

(٢) سورة هود ١١ آية ١١٤ .

والدليل على بطلان قولهم أن قبول الشفاعة في العصاة ليس مما يحيله العقل . فإن من عصى ماله وخالفه عنه ^(١) لا يُسْتَقْبَح في العقل أن يتشفع إليه ببعض المختصين به حتى يعفوا عنه . وإذا كان جائزاً في العقل فالسنة المستقصية قد وردت به فوجب الايمان به . فان حملوا على الشفاعة لرفع الدرجات لم يصح ، لأنه ورد في الخبر عن رسول الله ، صَلَّى الله عليه وسلم ، أنه قال : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » . . . وفي خبر آخر / [عنه صلى الله عليه وسلم] ، حيث قال : « تنام عيناي ولا ينام قلبي » ^(٢) . وفي حق غيره لا يتعاقب مثل ما يتعاقب في حقه ويقع فيه الغرة بالغفلة والنوم ، وفي حق الفسقة والجهال بالشك . فيظهر بذلك التفاوت وتحقق الزيادة بزيادة تجدد التصديق المجدد .

مسألة : التوبة في اللّغة هي الرجوع . يقال : تاب إذا رجع . فاذا أضيفت التوبة إلى الله تعالى كان المراد به رجوع نسمائه إلى عباده . وإذا أضيفت إلى العباد كان المراد بها رجوعهم من الذلات والمعاصي إلى الندم عليها . والتوبة في اصطلاح الناس الندم على المعصية . وأما شرائط التوبة ، فالمعاصي قسمان : قسم منها يتمحض حقاً لله تعالى لا يتصل بحق إلا مابين . فأما ما هو حق الله تعالى فإن كان ذلك له إرتكاب محظور مثل الشرب والزنا وغيره فله شرطان : أحدهما الندم على ما كان منه . وحقيقة الندم أن يتمنّا أن كان منه ليته لم يكن . والشرط الثاني أن يعزم أن لا يعود إليه في المستقبل وإن كان بترك مأمور . مثل الصلوة والصوم . فله ثلاثة شرائط : الندم على التفريط وقضاء ما تركه والخروج منه والعزم على ترك العود إليه . فأما ما يتصل بحق العباد فله ثلاثة شرائط : الخروج عن حقه مثل رد المغصوب / وغرامة ما أُلِفَ عليه من مال ونفس . فإن لم يكن له بدل مثل القصد والأذية فيطلب رضاه ويطيب قلبه بما يقدر عليه والندم على ما حصل منه والعزم على تركه والعود إليه . فإذا اجتمع نفذه الشرائط على ما ذكرنا تصح التوبة .

مسألة : التوبة واجبة على من عصى الله وخالف أمر الله تعالى .

والدليل عليه الآيات الواردة في كتاب الله تعالى في الأمر بالتوبة . مثل قوله : « وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً » ^(٣) . . . وغير ذلك من الآيات .

والدليل عليه إجماع الأمة على وجوب ترك الزلات والندم على ما حصل في الوجوب فثبت أنه واجب ^(٤) .

مسألة : قبول التوبة لا يجب على الله تعالى عقلاً وقالت المعتزلة : يحتم على الله تعالى قبول التوبة .

(١) كذا في النص .
(٢) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .
(٣) كذا في النص ولكنه أوجبوه .
(٤) كذا في النص ولكنه أوجبوه .

(١) كذا في النص .
(٢) انظر Conc. ٩٦ / ١ ، ٤٨ / ٧ .

والدليل على فساد قولهم إننا إذا رجعنا إلى الشاهد ورأينا الواحد منا أساء إلى غيره وبالع في عداوته ثم جاء إليه معتذراً لا يتحتم عليه في قضية العقل قبول توبته ، حتى لو امتنع من ذلك لا يعد ذلك مخالفاً للعقل . فإذا لم يكن ذلك في الشاهد حتماً كيف أوجبوا على الله تعالى ؟

والدليل عليه لإجماع المسلمين على الرغبة إلى الله تعالى في قبول توبتهم والخضوع والخشوع خوفاً أن لا تقبل التوبة فثبت أن غير واجب .

فإن قيل : إذا لم تحكموا بوجوب / قبوله عقلاً فهل تقطعون بقبوله سمعاً أم لا ؟ قلنا : أما التوبة ٥٧ أ عن الكفر فقبولة قطعاً ، وأما التوبة عن المعاصي فقد ورد به ظواهر القرآن مثل قوله : « غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ » . . . وقوله : « [و]هُوَ [الَّذِي] يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ » (١) . إلا أن هذه ظواهر ، وليست مما يوجب القطع في حق كل أحد والظاهر أن البارئ تعالى يقبل التوبة من كل ذنب .

مسألة : تصحّ التوبة عن بعض الذنوب عندنا مع الإصرار على غيره . وقال أبو هاشم من المعتزلة : لا يصحّ ذلك . ودليلنا على بطلان قوله أن من تعدّى على رجل بغضب ماله وهتك مسحارمه وإيلامه بالضرب وتخريق ثيابه ثم عزم ما أئلفه وردّ ما أخذه واعتذر عن ما جنى ولم يعتذر عما خرق من ثيابه ، يصحّ إعتذاره مما اعتذر منه . ولكن الكافر لو أسلم صحّ إسلامه وإن كان مصرّاً على ذلّة فكذا إذا تاب عن ذنب وجب أن تصحّ توبته مع الإصرار على غيره . ولكن عنده الطاعة حسنة بالعقل والمعصية مستقبحة بالعقل . ثم اتفقنا أنه يصحّ منه الطاعة مع تركه لغيرها فكذا وجب أن يصحّ منه التوبة عن معصيته مع الإصرار على غيرها .

مسألة : من تاب عن ذنب وصحّت توبته ثم عاد إلى الذنب فالتوبة الماضية صحيحة ولا تبطل . وإنما قلنا / ذلك لأن التوبة عبادة من العبادات فلا يقدح فيها بعد صحّتها ما يُظهر آخِئَها ٥٧ ب كسائر العبادات ، وعليه تجديد التوبة بما أحدث من الذنب . وتكون هذه التوبة عبادة أخرى .

مسألة : شرائط الإمامة أن يكون من يُنصب إماماً رجلاً مسلماً حراً عاقلاً بالغاً مجتهداً بحيث لا يحتاج أن يستفتى فيما يقع من الحوادث . وأن يكون مهتدياً إلى الأمور يضبط أمور المسلمين ويقوم بمصالحهم ، ذا رأى قوى حصيف بتجهيز (٢) الجيوش وسد الثغور وإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وأن يكون ورعاً موثقاً بدينه . لأن من لا يكون ورعاً لا يقبل قوله في حكومته (٣) ، فكيف في أمور

(١) سورة غافر ٤٠ آية ٣ . سورة التوبة ٩ آية ١٠٤ . - (٢) بتجهيز : الأصل . راجع الإرشاد للجويني

ص ٤٢٦ سطر ١١ . - (٣) حكومه : الأصل .

المسلمين ؟ ويشترط أن يكون قريشياً لقول رسول الله صلى الله عليه : « الأئمة من قريش » ورواه أبو بكر يوم السقيفة وانقاد له الصحابة وما خالفوه .

مسألة : نصب إمامين في عصر واحد لا يجوز لأن الغرض من نصب الأئمة صلاح أمور المسلمين وانتظام أسبابهم وسكون الفتنة والثائرة . وإذا نُصب إمامان في وقت واحد فأُتت المصلحة ويُخاف من ذلك ظهور الفتنة بين المسلمين ووقوع الحرب والعداوة بينهم فيُمنع منهم وأُحرى بنا (١) الواحد لتكون الأمور كلها صادرة عن رأيه فلا تضطرب الأمور . فإن قيل : أليس يجوز نبيان في عصر واحد وأنبياء ؟ وقد اتفقت أعصار كان فيها أنبياء كثيرون فلم لا يجوز إمامان وأئمة ؟ فالجواب أن الأنبياء معصومون عن الخطأ ومن جوز / عليهم السهو لم يجوز التقرير عليه ١٥٨ بل ينهبون في الوقت فيؤمن وقوع الفتنة .

مسألة : الخليفة بعد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، غير منصوب عليه . وذهبت الإمامية من الروافض إلى أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، نصّ على عليّ ولكن القوم ظلموا وغضبوا على حقه . والدليل على بطلان قولهم أن حديث الإمامة جرى في عهد أمير المؤمنين رضي الله عنه في أوقات ، فمنها يوم السقيفة حيث عقدوا الخلافة لأبي بكر ، ومنها استخلاف أبي بكر لعمر ، ومنها حين جعل عمر ، رضي الله عنه ، الأمر شورى (٢) بين ستة ، ومنها حين قتل عثمان ووقع القتال والحكماء بين عليّ ومعاوية . وعليّ ، رضي الله عنه ، لم يدع في وقت من هذه الأوقات أنه منصوب عليه من جهة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فلو كان يعرف نصّاً لأظهره كما أن الصديق ، رضوان الله عليه ، لما عرف نصّاً في تخصيص قريش بأظهره يوم السقيفة .

والدليل على فساد قولهم أن هذا النص الذي ادعوا لا يخلو : إما أن عرفوه عقلاً أو خبراً . وبطل أن يكون طريقه العقل . لأنه ليس في العقل ما يدل على تنصيب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، على إنسان بعينه . وإن قالوا عرفناه خبراً فلا يخاف إما أن ادعوا خبراً تواتر أو خبراً أحاد . فإن ادّعوا تواتراً فهو محال لأنهم لا ينفصلون ممن يُعكس عليهم ذلك في أبي بكر ويقول أحاد ٥٨ ب أنه منصوب عليه من جهة الرسول ويدعى تواتراً يختص به . فإن قالوا / عرفناه بخبر أحاد فالخلافة لا تثبت بخبر الواحد لأن عندنا خبر الواحد لا يوجب العلم . وعند الروافض لا يوجب العمل أيضاً فكيف أثبتوا به الخلافة ؟ فإن قالوا : فهل لا تعلمون أنتم أن عليّاً ، رضي الله عنه ، غير منصوب من جهة الرسول ؟

(١) واحربنا الواحد . . الأصل . — (٢) كذا النص ولعله : أمر الشورى .

قلنا : بلى نعم . ذلك لأن النص لا يخلو إمّا أن يكون نصّاً جلياً على رؤس الخلائق أو كان خفياً اختص به جماعة مخصوصون من بين الصحابة . ولا يجوز أن يكون نصّاً جلياً ظاهراً إذ لو كان ذلك لما خفى إلى يومنا هذا كما لم يخف نصب أبي بكر إماماً واستخلافه لعمر وحديث الشورى في زمن عثمان ، رضى الله عنهم أجمعين ، ولأننا لو جوزنا إنكثام مثل هذا الأمر الظاهر لم نأمن أن يكون القرآن قد عورض على عهد النبي ، عليه السلام ، ثم كتم . وكل أمر في الإمامة يوجب بطلان النبوة كان محالاً . وإن دعوا نصّاً خفياً علمنا بطلانه بإجماعهم على خلافة ، إذ لو كان صحيحاً لما خالفوه ، كما لم يخالفوا أبا بكر في روايته أن الأئمة من قريش . فإن استدلو بما روى أن النبي ، عليه السلام ، قال : مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ فالمراد بالمولى الناصر . فعنه : من كنت ناصرته يدل عليه أنه ذلك في حياته . ولم يقل : « وبعد الموت على مولاة » ومعلوم أن في حياته رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لم يكن الأمر إلا على رضى الله / عنه . فان قالوا : روى ٥٩ أ عن النبي ، عليه السلام ، أنه قال [لعليّ] « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » . فلأنما ورد ذلك على سبب وهو أن النبي ، عليه السلام ، استخلفه على المذمة عند خروجه إلى غزوة تبوك ، فشق عليه تخلفه عنه فقال له : ذلك تطيبها لقلبه فإن موسى استخلف هرون ما ولّى الأمر بعد موسى بل مات في زمانه .

مسألة : الخليفة الحق بعد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أبو بكر ، رضى الله عنه . والدليل عليه اتفاق الصحابة بأجمعهم على طاعته وانقيادهم لأوامره وتركهم الإنكار عليه فيما كان يفعل . ولو لم يكن خليفة حقاً لما تركوا الإنكار عليه وما أطاعوه مع زهدهم وورعهم وديانتهم وايضافهم بأنهم لا يخافون في الله لومة لائم .

والدليل عليه أنه على بن أبي طالب ، رضى الله عنه ، ما قاتله . فلا يخلو : إما أن ترك قتاله لخوف الفتنة والشر أو لعجزه أو لعلمه بأن الحق معه . بطل أن يكون لإتقاء الفتنة وخوف الشر لأنه قاتل في زمن معاوية وقتل في الحرب الخلق الكثير وقتل طلحة والزبير وقاتل (sic) معه عائشة حين علم أن الحق معه ، ولم يترك ذلك بسبب الفتنة . وإن قالوا : كان عاجزاً ، فهو فاسد لأن الذين نصره في زمن معاوية كان على الإيمان يوم السقيفة ويوم استخلاف عمر ويوم الشورى (sic) . فلو أعلموا أن الحق له أنصروه . فثبت / أنه إنما انقاد لأمره ، وترك القتال لعلمه أن الحق مع أبي بكر ، رضى الله عنه . فإن قالوا : فلماذا لم يبايعه على ، رضى الله عنه ، على الخلافة ؟ قلنا : ليس كذلك ، بل بايعه على رؤس الخلائق في المسجد إلا أنه لم يحضر يوم السقيفة لأنه كان يتولى تجهيز النبي ، عليه السلام ، وغسله ودفنه مع العباس فكان لا يتفرغ إلى الخروج إلى السقيفة . وبعد ذلك كان قد لازم بيته أياماً وما كان يخرج لشدة حزنه على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

مسألة : عقد الخلافة لا يشترط فيها اجتماع جميع أهل الحل والعقد في ذلك العصر ولكن إذا حضره من يتيسر حضوره من أهل الحل والعقد كفى ذلك إلا أنه يشترط إظهاره وحضور جماعة يشاهدون ذلك ، حتى لا يُنصب إمام آخر فيقع الشارع بينهما .

والدليل عليه أن الخلافة لما عقدت لأبي بكر يوم السقيفة اشتغل بإمضاء الحكم وترتيب الأمور ولم يتوقف قدرًا يبلغ الخبر إلى الغائبين ولم ينكر عليه . فدل أن إجماع الجميع ليس بشرط .

مسألة : أفضل الصحابة بعد النبي ، عليه السلام ، وخيرهم أبو بكر ، رضى الله عنه ، وليس هذا ما يدل عليه العقل لأن العقل لا يدل على تفضيل بعض الأشخاص ولكن طريق إنباته الإجماع فإن الصحابة اتفقوا على أنه خيرهم وأفضلهم .

١٦٠ والدليل عليه ما روى عن عليّ ، رضى الله عنه ، أنه قال : خير الناس بعد نبينا أبو بكر / وعمر . والدليل عليه أن النبي ، عليه السلام ، اختاره لإمامة الصلاة في مَرَضِهِ . ولو كان غيره خيرا منه لما قدمه في الصلاة مع وجود من هو خير منه .

فإن قيل : فقد روى عن أبي بكر ، رضى الله عنه ، أنه لما ولي الخلافة قال : « أقبلوني أقبلوني فلتستُ بخيركم » قلنا : هذا ليس يوجب مدحا فيه ولا في فضله ، بل يوجب تقديمه . لأنه لا يرى لنفسه فضلا مع كونه أفضل^(١) . وهذا كما روى عن النبي ، عليه السلام ، أنه قال : « لا تفضلوني على يونس بن متى » مع كونه أفضل منه . وكما روى أن علياً يوم الحكمين كتب كتاب عهد^(٢) وذكر فيه كتابا كُتِب فيه : « أمير المؤمنين على بن أبي طالب » . فقالوا : « لا نرضى بذلك فجأة » مع كونه أمير المؤمنين في ذلك الوقت^(٣) .

مسألة : الخلافة بعد أبي بكر لعمر ، رضى الله عنهما ، وطريق ثبوته استخلاف أبي بكر لإياه ثم الخلافة بعده لعثمان وطريق ثبوته الشورى والاختيار فإن عمر ، رضى الله عنه ، لما خرج جعل الأمر في ستة : عثمان وعليّ وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف ، رضى الله عنهم . ثم أن عبد الرحمن ترك حقه بشرط أن يكون هو حَكَمًا بين عثمان وعليّ ، رضى الله عنهما ، فتراضيا بذلك فاختر عثمان بإشارة الصحابة . ثم الخلافة بعده لعليّ بن أبي طالب ، كرم الله وجهه ، بإجماع القوم عليه وعقدهم الخلافة له .

(١) مع كونه أنه أفضل . . . الأصل .

(٢) كتب كتابا عهد . . . الأصل .

(٣) وذكر فيه كتاب أمير المؤمنين على بن أبي طالب . . . الأصل . راجع التاريخ لليعقوبي ج : ٢ ، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

مسألة : أمير المؤمنين عثمان ، رضى الله عنه ، قُتِلَ ظلماً لأن موجبات القتل معلومة / فى الشرع ٦٠ ب
وما كان قد ارتكب شيئاً من ذلك . والدليل عليه أن العوام باشروا قتله وما كان بمستوجب
للقتل لا يجعل قتله إلى العوام .

مسألة : الذين قاتلوا على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، كانوا بغاة فكانوا مجتهدين مخطئين اجتهدوا
فى قتل عثمان فوق لهم أن علياً ليس يقتلهم لرضاه بقتل عثمان وأنه قادر على قتلهم
وكانوا على الخطأ وعائشة ما كانت قاصدة إلى القتال وإنما خرجت لتسكين الفتنة ، ولما نبج عليها
كيلاً بقرية سماها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قصدت الانصراف فى جماعة وحلفوا بأن
هذه القرية ليس تلك القرية حتى لم ترجع عن الطريق . وكذى طلحة والزبير كانا محيطين . ثم إنهما
تأتيا ثم رجعا عن ذلك وقتلا بعد التوبة .

مسألة : كثير من المطاعين من المبتدعة فى أئمة الصحابة . والواجب عن كل واحد أن يعتقد
أنهم خير الناس وأفضلهم . وقد نطق القرآن بعَدَالَتِهِمْ وفصلهم حيث قال :
« والسَّابِقُونَ الأولُونَ مِنَ الْمُهِاجِرِينَ والْأَنْصَارِ » ^(١) . . . وغير ذلك من الآيات وشهد النبى ،
عليه السلام ، بفضلهم وعدالتهم حيث قال : « خير الناس قربى . ثم الذين يلونهم » ^(٢) وقال
النبى ، عليه السلام : لو أن أحدكم أنفق ملء الأرض ذهباً ^(٣) ما بلغ مُدَّ أحدكم ولا تضيقه .
وسكت عن ما جرى فى زمانهم وهو يُفَوِّضُ ذلك إلى الله تعالى عما روى عن الزهرى أنه قال
لما سُئِلَ عن ذلك : « تلك دماء طهَّرَ الله / عنها أيدينا فلا نُلَوِّثُ بها ألسنتنا » .

١٦١

مسألة : يزيد بن معاوية من جملة المؤمنين وحاله فى المشيئة إن شاء أن يعذبه وإن شاء أن يرحمه
فغفر له ولا يجوز لعنه ولا تكفيره . وهو الذى نُسِبَ إليه الروافض من تقديم رأس
الحسين ، رضوان الله عليه ، وضرب القضيب على أسنانه . وكل ذلك بهتان وزور ولم ينقل ذلك
أحد من السلف ولا وُجد ذلك فى مصنف إمام . وإنما هو من وضع الروافض فلا يوثق بقولهم
وأكثر ما فى الأمر أنهم اتهموا بالرضا بقتل حسين بن على ، رضى الله عنهما والأمر به . ولو
قَدَرنا [أنه] باشر قتله لم يصير بذلك كافراً لأننا لا نكفِّر قاتل عثمان ، رضى الله عنه ، مع كونه
أفضل من الحسين ولو قَدَرنا مسلماً قتل الصديق ، رضى الله عنه ، ما كنّا نكفره وهذا لأن
التكفير بسبب القتل رتبة الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، فن قتل نبيّاً وأذاه صار كافراً ، وأمّا
من ليس له رتبة الأنبياء فقاتله عاصٍ بالقتل فاسق ، فيكون أمره مفوضاً إلى الله تعالى كسائر العصاة
لا يجوز لعنه .

(١) سورة التوبة ٩ ، آية ١٠٠ - (٢) انظر Conc. ١٢٥ / ١ - (٣) انظر : Conc. ١٦٦ / ٦ .

مسألة : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان . لأن خطاب الشرع قد ورد بهما في قوله تعالى : « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » . . . وقال تعالى : « خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ » ^(١) . . . وقال ، عليه السلام :
٦١ ب « لِيَأْخُذَنَّ عَلَى يَدِ الظَّالِمِ » في قصة طويلة . وقال أيضا أنصر أخاك ظالما / أو مظلوما والله ليس
عا ^(٢) الأمر بالمعروف من العصر الأول إلى زماننا ^(٣) وعلى الولاية
والخ من غير تكبر عليهم . فإذا ثبت أنه واجب وهو من فرض الله . فإذا قام به واحد
سقط الفرض عن الباقيين ولا يختص بالأئمة بل لآحاد الرعية القيام به بالقول والفعل ، ما ينتهي
الأمر فيه إلى نصب قتال فيترك لسبب الفتنة . . . يجوز ذلك فيما هو مطلق بتحريره يدرك العام
و[الخاص] . فأما من كان مجتهدا فيه فالأمر به إلى الأئمة والله الموفق .

تم الكتاب بحمد الله الوهاب ومنه ^(٤) والصلوات على نبيه خير خلقه محمد وآله أجمعين .

وقع الفراغ في عشر أول شوال سنة تسعين وخمس مائة على يد العبد الضعيف المحتاج إلى فضل
الله تعالى ورحمته اسماعيل بن يحيى بن صالح المتفقه رزقه الله علما نافعا وأدبا كاملا أمين رب
العالمين .

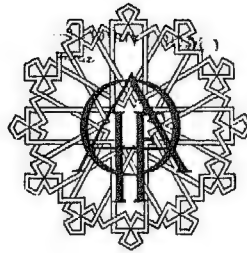
(١) سورة آل عمران ٣ آية ١١٠ . سورة الأعراف ٧
آية ١٩٩ .
(٢) بياض في الأصل .
(٣) بياض في الأصل .
(٤) بياض في الأصل .

مُلاحق حَوْلِيَّاتُ إِسْلَامِيَّة

العدد رفر ٧

كِتَابُ الْمُعْجَى لِلْإِمَامِ الْمُبَوَّلِيِّ

تحقيق وتقديم
مارى برنان



القاهرة ١٩٨٦

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES NOMS DE SECTES

- ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf : 64.
Abū Bakr : 62, 63, 64.
Abū Hāšim : 15, 61.
Ahl al-ḥaqq : 6, 25, 34, 38, 39, 43, 45, 46, 51.
Aḥṭal : 27.
‘Alī : 62, 63, 64, 65.
‘Āyša : 63, 65.
- Barāhima : 45, 49.
Bāṭiniyya : 11.
- Dahriyya : 5, 7.
- Ġabriyya : 38, 40.
Ġa‘far al-Šādiq : 40.
Ġahm b. Šafwān : 24.
Ġahmiyya : 24.
Ġubbārī (A. ‘Alī) : 16, 19.
- Harūn : 63.
Ḥašwiyya : 13.
Ḥawāriġ : 25, 59.
Ḥusayn : 65.
- I. ‘Abbās : 59.
Imāmiyya : 62.
‘Isāwiyya : 52, 55.
Isfarā’inī (A. Iṣḥāq) : 12.
- Ka‘bī (A. l-Qāsim) : 18, 19.
Karrāmiyya : 13, 15, 16, 24, 25, 55, 56.
- Mu‘āwiya : 62, 63.
Mubtadi’a : 57.
Mulḥida : 5, 7, 55.
Mūsā : 63.
Mu‘tazila : 4, 7, 21, 25, 29, 31, 32, 34, 36, 37,
39, 44, 45, 46, 51, 55, 57, 58, 59, 60, 61.
Mu‘tazila (al-baṣriyyūn) : 22, 23, 24.
- Našāra : 17.
- Qurayš : 62, 63.
- Rawāfiḍ : 62, 65.
- Sa‘d b. Abī l-Waqqāš : 56, 64.
Saqīfa : 62, 63, 64.
- Ṭalḥa : 63, 64, 65.
- ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb : 27, 62, 63, 64, 65.
‘Uṭmān : 63.
- Yahūd : 40, 52, 53.
- Zanādiqa : 55.
Zubayr : 63, 64, 65.

- Ibn 'Asākir (A. l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥasan), *Tabyīn kaḏīb al-muftarī fī mā nuṣiba ilā l-imām Abī l-Ḥasan al-Aš'arī*. Damas, 1928. (*Tabyīn*).
- Ibn Mattawayh (A. Muhammad al-Ḥasan), *al-Mağmū' fī l-muhīt bi l-taklīf*. Le Caire I, 1965; II, Beyrouth, 1980. (*Mağmu'*).
- Laoust (Henri), *La politique de Ġazālī*. Paris, 1970. (*Ġazālī*).
- , *Les schismes dans l'islam*. Paris 1965. (*Schismes*).
- Mankadim Šešdiv (Ahmad b. Abī Hāšim al-Ḥusaynī), *Ta'liq šarḥ uṣūl al-ḥamsa*. Le Caire, 1965. (*Šarḥ*).
- al-Nisābūrī (Abū Rašīd), *Kitāb al-tawḥīd*. Le Caire, 1969. (*Tawḥīd*).
- al-Pazdawī (A. l-Yusr), *Uṣūl al-dīn*. Le Caire, 1963. (Pazdawī, *Uṣūl*).
- al-Rāzī (Faḥr al-dīn), *Kitāb al-arba'in fī uṣūl al-dīn*. Hayderabad, 1934. (*Arba'in*).
- al-Šahrastānī (Muḥ. b. 'Abd al-Karīm), *al-milal wa l-niḥal*, Le Caire, Bagdad, 1903. (*Milal*).
- , *Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām*. Ed. A. Guillaume, Oxford 1931. (*Nihāya*).
- Šayḥ al-Mufīd (A. Ġāfar al-Ṭusī), *Kitāb awā'il al-maqālāt*. Tibriz, 1952. (*Awā'il al-maqālāt*).
- Watt (M.), *Free Will and Predestination in Early Islam*. Londres, 1948. (*Free Will*).
- Ya'qūbī (Ah. b. Abī Ya'qūb), *Tarīḥ*, Beyrouth, 1960. 2 vol. (*Tarīḥ*).

BIBLIOGRAPHIE

- ‘Abd al-Ġabbār (b. Aḥmad al-Qāḍī), *al-Muḡnī fī abwāb al-tawḥīd wa l-‘adl*. Vol. IV, *ru’yat al-bāri*.
Le Caire, 1964. Vol. IV (2), *al-irāda*, Le Caire, 1962.
- Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Muqābasāt*, Bagdad, 1970.
- Allard (Michel), *Le problème des attributs divins*. Beyrouth, 1965 (*Attributs*).
—, *Textes apologétiques de Ġuwaynī*. Beyrouth, 1968 (*Textes apologétiques*).
- al-Aṣṣārī (Abū l-Ḥasan), *Kitāb al-luma’ fī l-radd ‘alā ahl al-zayḡ wa l-bida’*. Ed. et trad. R.J. Mac Carthy. Beyrouth, 1953. (*Luma’*).
- , *Maqālat al-islāmiyyin wa-ḥtilāf al-muṣallin*. Ed. H. Ritter, 1929-1930. (*Maq.*).
- al-Baḡdādī (Abū Maṣṣūr), *Kitāb Uṣūl al-dīn*. Istanbul, 1928. (*Uṣūl*).
- Bernard (Marie), *Le problème de la connaissance d’après le Muḡnī du Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār*.
Alger, 1983. (*Le problème de la connaissance*).
- , *La critique de la notion de nature dans le kalām*, dans *Studia Islamica*, 51 (1980), p. 59-105.
(*La notion de nature*).
- Brunschvig (Robert), *Devoir et pouvoir. Histoire d’un problème de théologie musulmane*, dans
Studia Islamica, 20 (1964), p. 5-46. (*Devoir et pouvoir*).
- Ess (Josef van), *The Logical Structure of Islamic Theology*, dans *Logic in Classical Islamic Culture*.
Wiesbaden, 1970, p. 21-50. (*Logical Structure*).
- Frank (Richard M.), *al-Ma’dūm wa l-Mawḡūd. The non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers*, dans *MIDEO* t. 14 (1980).
(*Ma’dūm*).
- , *Moral Obligation in Classical Muslim Theology*, dans *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, N° 2 (1983), p. 203-223. (*Moral Obligation*).
- al-Ġāḥiḡ (A. ‘Uṣmān), *Kitāb al-tarbi’ wa l-tadwīr*. Ed. C. Pellat, Damas 1965. (*Tarbi’*).
- Ġarallah (Zuhdī), *al-Mu’tazila*. Le Caire 1947. (*Ġarallah*).
- al-Ġazālī (A.H.), *al-Iqtīṣād fī l-i’tiqād*. Ankara 1962. (*Iqtīṣād*).
- , *al-Mustaṣfā min ‘ilm uṣūl al-fiqh*. Le Caire, 1905. (*Mustaṣfā*).
- Gimaret (Daniel), *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*. Paris, 1980. (*Théories de l’acte humain*).
- , *La théorie des Aḥwāl d’Abū Hāšim al-Ġubbā’i d’après les sources aṣ’arites*, dans *JA*, 1970, p. 47-86. (*Aḥwāl*).
- al-Ġuwaynī (A. l-Ma’ālī), *al-Kāfiya fī l-ḡadal*. Le Caire, 1979. (*Kāfiya*).
- , *Kitāb al-burhān*. Dar al-kutub, Le Caire, uṣūl al-fiqh, 714. (*Burhān*).
- , *Kitāb al-irṣād ilā qawāt al-adillā fī uṣūl al-i’tiqād*, Le Caire, 1950. (*Irṣād*).
- , *al-Luma’ fī qawā’id ahl al-sunnā wa l-gamā’a* (*Luma’*).

l'impeccabilité que l'infailibilité, et débouche sur les vérités eschatologiques : réalité de la résurrection des corps, du châtement de la tombe, du paradis et de l'enfer et de tout ce qui se rattache à la promesse et à la menace divines (fol. 50^a *in fine* - 55^a, 7; *Iršād*, 37 sq.). En corollaire, interviennent les questions du repentir et de l'intercession du Prophète diversement entendues par les aš'arites et par les mu'tazilites (fol. 55^a, 8 - 57^a, 3; *Iršād*, 393-96; 403-409). Ensuite, sont traitées les questions concernant l'imāmat, les conditions à remplir pour être choisi, le mode du choix, l'ordre de préséance des quatre premiers califes, enfin l'interdiction de maudire Yazīd b. Mu'āwiya et l'obligation de se soumettre au *amr bi-l-ma'ruf* et au *nahy 'an al-munkar* (fol. 57^a, 3 - 61^a; *Iršād*, 405 sq.).

* * *

Ce traité qui fait partie du « matériau sans gloire » de la littérature du *kalām* n'en est pas moins intéressant à plusieurs titres. Il fournit un exemple de ce que peut être un cours de *kalām* aš'arite concis et parfaitement construit. Sans encombrer son exposé des longs et subtils développements que l'on trouve dans le *Šāmil* d'al-Guwaynī ou même le *Tamhīd* d'al-Baqillānī, l'auteur ne s'attache pas moins à exposer d'une manière succincte mais claire tous les problèmes philosophiques suscités par la doctrine aš'arite⁽¹⁾. Au souci méthodologique il joint la préoccupation apologétique de réfuter toute doctrine tenue pour pernicieuse qu'il s'agisse de celle des *dahriyya*, des *hašwiyya*, des *karramiyya*, des *muğbira* et surtout de celle des *qadariyya* c'est-à-dire des mu'tazilites. Comparé aux *Luma'* II, le *Muğnī* s'adresse à l'évidence à un auditoire d'un niveau supérieur. En conclusion je dirai que si l'on ne peut parler d'une doctrine originale d'al-Mutawallī —, la question de la communication entre ce dernier et son collègue al-Ġuwaynī est au demeurant difficile à résoudre, — on peut dire sans risque de se tromper qu'al-Mutawallī fut un adepte avisé et convaincu du *kalām* aš'arite tel que l'ont professé les tenants de la branche opposée à celle des *ahl al-ḥadīṭ*.

(1) Il faut toutefois signaler que certains passages ayant trait à des notions compliquées comme celle des futuribles, celle du kasb sont rédigés d'une manière maladroite et souvent confuse voire

erronée. Ce qui reflète certes l'incompétence du scribe et celle de l'étudiant, et non pas celle de l'enseignant.

l'acte humain, p. 90-91). Compte tenu des précisions qui suivent à savoir que l'homme distingue entre le mouvement que sa main accomplit par libre choix et le mouvement qu'autrui fait accomplir à sa main, l'opinion d'al-Mutawallī est celle d'al-Aṣṣārī : « L'acquéreur acquiert la chose parce qu'elle se produit par une puissance qu'il en a et qui est advenue »⁽¹⁾. L'homme est donc l'agent de « l'appropriation » de ses actes, mais tout ce qui survient dans l'univers dépend du décret divin et du bon vouloir de Dieu (fol. 35^a, 11 - 38^b, 14; *Iršād*, 237-246). Contre la théorie du ḡabr se développe celle du *kasb* et contre celle des qadariyya al-Mutawallī affirme la toute puissance divine (*al-ḥawādiṭ kulluhā bi qadā' Allah*). Il s'ensuivra chez les uns et chez les autres une compréhension différente du *tawfīq*. Le *tawfīq* aṣṣārīte est une aide divine créée au moment de l'acte, le *tawfīq* mu'tazilite est une aide au sens de grâce (*Lutf*, fol. 38^b)⁽²⁾.

La question du *taghwīr wa-l-ta'dīl* est alors abordée (fol. 38^b, *in fine* - 40^b; *Iršād*, 257-287). L'auteur développe les notions de bien et de mal, nous expose le fondement purement scripturaire de l'obligation, et réitère l'affirmation de la toute puissance de Dieu et du caractère illimité de son bon vouloir. A cette occasion intervient la critique de l'*izāḥatu l-'illa*. Cette notion mu'tazilite équivaut à celle de *tamkīn*, le fait de rendre possible un acte, de fournir les moyens de son accomplissement. Elle est invoquée par les mu'tazilites pour introduire à la prophétologie qui est une manière pour Dieu de prouver sa justice, en supprimant chez la créature tout prétexte à désobéir. Quand l'homme n'est pas en mesure de connaître par la raison ce qu'il lui incombe d'accomplir pour assurer son salut, Dieu est tenu de le lui faire savoir par d'autres voies⁽³⁾.

Au début de la partie qui correspond au *wa'd* et *wa'id* (promesse et menace divine) l'auteur consacre trois folios à la question de la vision de Dieu par l'homme dans l'au-delà. C'est à nouveau les mu'tazilites qui sont visés. Al-Mutawallī réfute point par point la théorie optique sur laquelle s'appuie la thèse mu'tazilite (fol. 41^b *in fine* - 44^a *in fine*; *Iršād*, 166-185)⁽⁴⁾. Du fol. 44^b au fol. 46^b, 12, il est démontré à l'encontre des mu'tazilites que les prophètes peuvent accomplir des miracles et la preuve nous est donnée de l'authenticité de leur mission et de celle du « sceau des prophètes ». Cet exposé est suivi de la réfutation des Juifs et des Chrétiens (fol. 46^b, 13 - 50^a, 15; *Iršād*, 302 sq.). La science de la prophétie conclut sur la question de la *'iṣma* des prophètes, — notion qui connote aussi bien

(1) Aṣṣārī, *Luma'*, § 86 cité et traduit dans *Théories de l'acte humain*, p. 82.

(2) Voir à ce sujet *Devoir et pouvoir*, p. 16-17; *Iršād*, 254; *Maq.*, 262, 264-5 et passim; *Nihāya*, 411, 11 sq.

(3) Voir à ce sujet, *Le problème de la connaissance*,

p. 99 et n. 361. A la ligne 32 de cette page il faut naturellement lire « dénomination » au lieu de « domination ».

(4) Ce problème est longuement exposé dans le volume IV du *Muḡnī* de 'Abd al-Ġabbār.

incr  e du Coran, pour conclure sur l'origine de la connaissance de Dieu et de ses attributs (fol. 16^a-30^b). Je ne m'arrêterai pas sur les problèmes soulevés par cette partie mais je me contenterai de signaler les conséquences de la théorie a  arite des attributs de l'acte (fol. 30^b sq.; *Ir   ad*, 187 sq.)⁽¹⁾. Dieu unique est seul créateur : « Tout ce qui, pour un puissant est objet de puissance (*maqd  r*) l'est aussi pour Dieu, et Dieu est le Créateur de cet objet de puissance » (fol. 30^b, 13-14). C'est la proposition autour de laquelle s'organise l'argumentation d'al-Mutawall  , on la retrouve presque mot pour mot dans l'*Ir   ad*. Il s'agit    l'évidence, de critiquer la thèse mu'tazilite selon laquelle les hommes seraient créateurs de leurs actes. Pour ce faire ces derniers montrent qu'un même possible ne peut relever de la puissance de deux puissants (*isti   alatu maqd  r bayna q  dirayn*), Dieu ne peut donc avoir puissance sur l'acte sur lequel l'homme a puissance. Mais comment affirmer, rétorque al-Mutawall  , que Dieu n'a pas pouvoir sur ce qui est soumis    la puissance humaine, alors que cette puissance a été octroyée    l'homme par Dieu ? En ce cas nier que l'homme soit doué de puissance, vaut mieux que de lui attribuer une puissance adventice ou de nier la (toute) puissance divine »⁽²⁾. C'est, parmi les dix arguments développés par notre auteur (fol. 30^b *in fine* - 33^a, 4), celui qui paraîtrait le plus discriminant, en tout cas le moins discutable, d'un point de vue théologique. Il apparaît alors nécessaire de trouver une explication    l'appropriation par l'homme de ses actes (*kasb*). Cette notion ainsi que la question de son origine est excellemment exposée et discutée par D. Gimaret⁽³⁾. Les *ahl al-  aqq* en désaccord avec la thèse mu'tazilite de la création par l'homme de ses actes ne peuvent nier la différence qu'il y a entre l'acte contraint, et l'acte délibéré. A la thèse   abrite qui refuse d'attribuer    l'homme pouvoir d'agir et affirme que ce qu'on appelle « acte » de l'homme est pris au sens figuré » (fol. 34^b, 11) les a  arites répondent que l'accomplissement de certains actes implique l'existence d'une réalité qui ne se confond pas avec l'agent (*nafs al-f   il*) et qu'on appelle puissance (*qudra*). A ce sujet l'auteur est laconique et la phrase concernant l'origine de cette puissance est quelque peu elliptique. Mais    l'évidence il ne peut s'agir, dans l'optique a  arite, que d'une puissance cr  e  e par Dieu. Quel est le rôle de cette puissance ? a-t-elle une incidence sur l'accomplissement de l'acte ? est-elle efficiente et dans quelle mesure ? L'auteur ne le dit pas. Ce traité était, semble-t-il, destiné    un public peu initié qui aurait eu du mal    saisir les subtilités que l'on trouve sous la plume d'al-   aharast  n   exposant la théorie d'al-A   ari (*Théories de*

⁽¹⁾ Il n'est pas possible dans le cadre de ce travail de développer comme je l'ai fait plus haut mon analyse. En outre ces questions, on l'a vu, ont fait l'objet d'études magistrales que nous avons déjà signalées.

⁽²⁾ *Nafy qudrati-l-'abd awl   min i  b  ti qudratin li-l-'abd wa nafyi qudrati-l-    ni*, fol. 31^a, 10-11).

⁽³⁾ *Op. cit.*, cf. index des termes techniques.

à son genre, d'un statut qui ne relève pas du bon vouloir divin. Les définitions des êtres échappent à toute décision transcendante. En effet si Dieu pouvait décider qu'une chose soit différente de ce qui la définit il faudrait qu'Il puisse ne pas être Eternel, pourrait-il alors revendiquer sa nature divine ?

- c) Un troisième argument s'attaque à l'anthropomorphisme (*tašbīh*) mettant en cause l'un des articles du credo hanbalite (*Maq.*, 290, 8-9) mais professé aussi par les karrāmiyya (*Uṣūl*, Bazdawī, p. 236). Il s'agit de l'interprétation littérale de Coran 20 (*Tah*), 5-10; (*al-Nahl*), 50 etc... Dire que Dieu se tient réellement sur son Trône, qu'il réside effectivement dans un lieu supra-terrestre, c'est affirmer qu'il est soit égal soit plus petit soit plus grand que son trône, c'est lui assigner une limite, c'est verser dans l'impiété (*kufr*).
- d) Enfin (fol. 11^b, 5-13^b, 6) localiser Dieu en lui attribuant la spatialité (*ḡiḥa*) consisterait à le soumettre à toutes les déterminations spatio-temporelles, qui plus est, ce serait affirmer que tout être soumis à ces mêmes déterminations peut atteindre Dieu. Il faudra en conséquence admettre l'éternité de la matière et soumettre Dieu à l'engendrement, à l'instar des Chrétiens. Sans entrer dans le détail de la discussion je signalerai simplement qu'al-Mutawallī indique les deux solutions envisagées par les aṣḥābunā. Les uns ont décidé de s'interdire toute interprétation en croyant aveuglément aux versets tels qu'ils ont été révélés (*kamā ḡā'at*) pour s'en tenir à l'interprétation de versets dont le sens est clair. L'auteur dit pencher pour cette attitude (*wa ḥāḍa l-tariq aqrab ilā l-salām*). Les autres préconisent l'interprétation préférant s'attarder à la seconde partie du verset 7 du Coran 3 (*Al-Imrān*) plutôt qu'à la première (fol. 12^a, 4 sq.).

Les questions qui suivent (fol. 13^b, 7-16^a, 5) sont des corollaires de celles qui ont précédé : 1°) Dieu est incomparable 2°) Il est incorporel 3°) Il ne peut recevoir un accident 4°) Il n'est pas une substance 5°) Il n'est pas un accident. A propos de 1°) al-Mutawallī critique la définition de la ressemblance et de la différence d'Abū-Hāšim en y opposant la sienne qui est aussi celle d'al-Ḡuwaynī (*Iršād*, 34, 8 sq.). Les critiques développées à propos de la seconde et de la deuxième questions visent les karrāmiyya pour qui Dieu est corps et peut recevoir les accidents (*Iršād*, 44-46). Contre les Chrétiens al-Mutawallī démontre que Dieu n'est pas une substance. Enfin (fol. 15^b *in fine* - 16^a), Dieu n'est pas un accident Il est Incréé or l'accident est adventice. En outre, Dieu est Sachant, Puissant, Vivant ce qui serait impossible s'Il était un accident, or un accident ne peut être le support de qualifications.

Voilà introduit le problème des attributs de l'acte. Après l'examen de la nature de Dieu, al-Mutawallī analyse les attributs de l'acte et s'attarde à la question de la nature

de longues discussions, mettant ainsi en évidence le rapport qui existe entre ces deux questions. Il s'agit :

- (1) de la théorie des états (*aḥwāl*) d'Abū Hāsim rejetée par nombre de *mutakallimūn* mais admise par al-Ġuwaynī non sans qu'il l'ait adaptée à la théorie aš'arite ⁽¹⁾. Dans le traité d'al-Mutawallī le terme de *ḥāl* est semble-t-il soigneusement évité et se trouve remplacé par le vocable *ḥukm* qui est à l'évidence le nom donné au *ḥāl* mu'tazilite. Cette théorie qui dans l'esprit d'Abū Hāsim devait étayer la thèse mu'tazilite de la négation des attributs aura servi chez un auteur aš'arite à illustrer la thèse contraire (Gimaret, *Aḥwāl*, 79 § 2). Je ne m'attarderai pas sur cette question, l'essentiel ayant été dit par M. Allard et D. Gimaret. Je me contenterai de rappeler simplement la remarque de ce dernier auteur à savoir que la théorie mu'tazilite des *aḥwāl* implique une certaine positivité du non être ⁽²⁾ dont nous avons vu qu'elle est une des thèses mu'tazilites combattues avec insistance par al-Mutawallī.
- (2) Une autre thèse impliquée par l'argument d'al-Mutawallī est celle de l'immutabilité des genres. Sans être explicitement formulée, elle sous-tend l'exemple donné par l'auteur. Cette thèse a été diversement reçue par le *kalām*. Il semble bien que cette théorie ait été suscitée par la réaction contre une thèse d'une faction créationniste des gens du premier *kalām*. Ce groupe aurait été représenté par Ḥaḥṣ al-Fard au dire d'al-Aš'arī (*Maq.*, 370-371). Ḥaḥṣ prétendait que le corps est corps par décision divine c'est-à-dire par une volonté arbitraire de Dieu qui pourrait faire tout aussi bien que le corps soit accident et que l'accident soit corps. De même la couleur, le goût et tous les autres genres d'accidents sont tels en vertu de la décision de Dieu; ils ne sont pas ce qu'ils sont en vertu d'une essence constituée qui échappe au vouloir divin. Or, telle n'est pas l'opinion des mu'tazilites classiques pas plus que ce n'est l'opinion des *ahl al-naẓar* — au dire d'al-Aš'arī — au rang desquels il faut placer les gens de *kalām* non mu'tazilites. « La plupart des gens du naẓar » nous dit al-Aš'arī, « ont refusé de professer la mutation des accidents en corps (*qalb al-a'rāḍ aḡsāmān*) et des corps en accidents » (*Maq.*, 371, 6-7). Le passage qui suit cette affirmation est intéressant parce qu'il distingue entre le statut ontologique d'un être adventice et son statut d'être existenciel. Al-Ġubbā'ī (A. 'Alī) affirme très nettement que la créature bien qu'adventice et dépendante du créateur quant à son extention, jouit, quant

⁽¹⁾ Cf. *Attributs divins*, p. 115, 389 et Gimaret, *Aḥwāl*, p. 59, 62-63, 68. — ⁽²⁾ Gimaret, *Aḥwāl*, 64, 3-10.

de l'irrecevabilité de la généralisation de sa thèse (*mu'āḥaḍat al-mustadill bi tarḍihā*). Mais ceci n'est possible qu'après avoir demandé à ce dernier de justifier son argumentation (*al-muṭālaba bi wağh al-dalāla*). Tu ne peux, en effet, critiquer la généralisation de sa théorie qu'après lui avoir concédé ce qu'il prétend être prouvé par voie d'argumentation » ⁽¹⁾.

Cette définition est intéressante par la manière dont elle met en lumière le postulat sur lequel repose l'*ilzām* : l'adversaire à qui l'on concède le droit d'argumenter est vaincu d'avance puisque son argumentation est considérée a priori comme une « prétendue » démonstration. C'est en fait un procédé logique quelque peu artificiel qui ne peut prétendre au rang de la preuve *a contrario*. Celui qui manie l'*ilzām* part avec la conviction qu'il détient le vrai et qu'il ne lui reste plus qu'à désarmer l'adversaire à l'aide d'une vérité plus postulée que démontrée. En effet, à supposer que l'on démontre l'impossibilité d'étendre l'argumentation à tous les cas d'espèce on ne prouve guère pour cela le bien-fondé de la thèse que l'on défend contre l'argumentateur.

Contre les *ḥašwiyya*, les *karrāmiyya* et les *mušabbihā* al-Mutawallī développe le thème de Dieu subsistant en soi et autosuffisant à tous égards (*al-mustağnī min gamī' al-wuğūh*), c'est-à-dire indépendant d'un substrat (*maḥall*). Dans l'*Iršād* ce chapitre est bref (p. 33, 9-34, 5), dans le *Muğnī* il occupe 3 fol. (fol. 11^a-13^b). On peut y voir le dessein de réfuter avec précision la thèse des karrāmites et celle des ḥanbalites dont on connaît la turbulence, à l'époque, à Bagdad. L'argumentation d'al-Mutawallī se développe autour de quatre thèmes :

- a) La localisation de Dieu entraînerait l'éternité du lieu qui le localise à moins que Dieu lui-même ne soit adventice comme le substrat qu'il occuperait. C'est un *taqṣīm* dont les deux hypothèses sont irrecevables du fait de leur caractère impie (*kufṛ*).
- b) Corollaire de a) : le lieu d'inhérence comporterait les mêmes caractères propres que l'être localisé. « Ne vois-tu pas », dit al-Mutawallī, « que lorsque la noirceur occupe un lieu celui-ci est dit noir ? que le lieu d'inhérence de la science est dit savant ? Mais si la science n'était qu'une qualification du lieu (*sifatu l-maḥall*) celui-ci ne pourrait être dit sachant ou puissant. En effet, une qualification ne peut supporter ni une qualification ni des états (*aḥkām*) qui sont produits par des *ma'ānī*. Ainsi la science ne peut être puissante pas plus que la puissance ne peut être sachante » (fol. 11^a *in fine* - 11^b) ⁽²⁾. L'intérêt de cet argument est d'évoquer en une formulation concise deux questions importantes du *kalām* post-mu'tazilite et qui ont fait l'objet

⁽¹⁾ *Kāfiya*, p. 79 § 192, voir aussi p. 70 § 173.
Pour la définition de la *dalāla*, *ibid.*, p. 46 § 106.

⁽²⁾ Cf. aussi *Iršād*, 34, 2. Autrement dit il ne peut y avoir permutation des genres (*qalb al-ağnās*).

La discussion de la seconde question relative à l'existence d'un auteur de l'univers révèle le souci constant de tout *mutakallim* de bannir la notion de *ṭabīʿa* comprise comme cause spécifiante et déterminante (fol. 7^b = *Lumaʿ* II, p. 129, 6 sq. ⁽¹⁾). Le procédé consiste à montrer que si un phénomène survient en un temps X il est susceptible de survenir en un temps Y qui le précède ou un temps Z qui le suit, il échappe alors à l'état de non existence (*ʿadam*) ⁽²⁾ mais il apparaît tributaire d'un spécificateur qui le fait exister à ce moment précis (X) de son existence. Cependant ce principe existentiel n'est pas une cause déterminante (*ʿilla*) car celle-ci est contemporaine et coextensive à son effet; ainsi le mobile déterminé par le mouvement ou la surface noire par la noirceur. En outre, une cause déterminante qui serait éternelle entraînerait les effets éternellement produits, hypothèse qui a été écartée plus haut. Il faut donc, pour expliquer ces phénomènes qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, affirmer l'existence d'un spécificateur agent libre doué d'auto-détermination et capable d'existentialité (*Lumaʿ*, 131, 2-3). Le simple bon sens nous dit qu'il n'y a pas d'édifice sans édificateur, l'expérience montre que point de livre sans auteur. Comment imaginer une création sans créateur ? Le Coran nous révèle l'existence du créateur ⁽³⁾.

La démonstration de l'unicité divine consiste à prouver que Dieu est indivisible et ne comporte pas de parties. Il est donc unique, c'est-à-dire qu'il n'a pas de semblable. Deux vérités prouvées par voie de *taqsim* (fol. 7^b in fine - 9^b; *Lumaʿ* II, p. 135; *Iršād*, 52-60) et par *ilzām*. C'est aussi à l'aide de l'*ilzām* qu'al-Mutawallī démontre la positivité de l'être de Dieu, contre les Batiniyya. Pour échapper à l'anthropomorphisme (*tašbīh*) ces derniers refusent de rien affirmer de Dieu pas même son existence ⁽⁴⁾. Mais ne pas affirmer l'existence divine revient, selon notre auteur, à la nier, en vertu de ce principe énoncé plus haut qu'entre existence et non existence il n'y a pas de *tertium quid*. Si donc l'adversaire refuse d'affirmer l'existence de Dieu, il se trouve dans l'obligation de la nier. On a ici un exemple type d'*ilzām* ou « objection de conséquence ». Ce procédé logique ne se situe pas au niveau des réalités mais au niveau des hypothèses; il consiste à développer une thèse « non en raison de son évidence intrinsèque mais en raison du caractère irrecevable du contraire de cette thèse » ⁽⁵⁾. Dans la *kāfiya*, Ğuwaynī donne de l'*ilzām* la définition suivante : « Sache que l'*ilzām* opposé à une argumentation (*dalāla*) consiste à saisir l'argumentateur

⁽¹⁾ Voir à ce sujet mon étude *La critique de la notion de nature par le kalām*, dans *Studia Islamica* (1980) II, p. 59-105 et surtout la conclusion.

⁽²⁾ Ici intervient à nouveau le refus d'accorder au non être une réalité même virtuelle. le *ʿadam* c'est la non existence ou l'existence disparue.

⁽³⁾ Sourate 88 (*al-Ğāšiya*, 17, 37; *al-Šaffāt*, 96).

⁽⁴⁾ Ils consentent à dire de Lui qu'il n'est pas non-existant *innahu laysa bi maʿdūm*. *Iršād*, 37, 8.

⁽⁵⁾ J. Van Ess, *Logical Structure*, p. 23, 12 sq.

première forme ⁽¹⁾ celle qui permet d'aboutir au 'ilm et d'écarter toute conviction qui résulterait d'un préjugé (*al-i'tiqād al-sābiq*), qu'il s'agisse du *taqlīd* ou de l'arbitraire partisan.

Dans un premier temps al-Mutawallī définit les principes (*uṣūl*) sur lesquels reposent l'affirmation de l'adventicité de l'univers (fol. 4^a-6^b *in fine*). Ces principes sont les suivants; 1°) Les accidents (*a'rāḍ*) sont des entités causales et qualifiantes (*ma'ānī*) distinctes de la substance qualifiée (*ḡawhar*). 2°) Les accidents sont adventices (*al-a'rāḍ ḥādīṭa*). 3°) Selon les *ahl al-ḥaqq* la substance ne peut être dépourvue d'accidents (contre al-Ka'bī, fol. 5^b sq.). Dans un second temps (fol. 6^a sq.), l'auteur démontre l'impossibilité d'une régression à l'infini des phénomènes, ceux-ci ont, par définition, un commencement. Seule la rénovation (*tağaddud*) concrétisation des objets infinis de la volonté divine explique la production successive des phénomènes. Cette notion de *tağaddud* spécifique du *kalām* aussi bien mu'tazilite qu'aś'arite est une manière d'expliquer la production des phénomènes selon un processus de rénovation constante (*mutağaddida*) en introduisant dans la succession des faits une discontinuité qui se substitue à la continuité ininterrompue (*mustamirra*) de la création spontanée. Le *tağaddud* vient expliquer le *tasalsul* qui est taxé d'*ibṭāl* quand il est tenu pour une explication se suffisant à elle-même ⁽²⁾. L'argument classique de l'œuf et de la poule qui est repris ici n'est qu'un diallèle (*dawra*, cf. *Irsād*, 25, 8 sq.) qui masque la réalité sous-jacente aux phénomènes. Utilisant une parabole exploitée aussi par Ğuwaynī dans son *Irsād* (p. 26-27), al-Mutawallī explique : ... « C'est comme tel père qui dirait à son fils : je ne te donnerai un dirhem qu'après t'avoir donné un dinar, mais je ne te donnerai un dinar qu'après t'avoir donné un dirhem » (fol. 6^b sq.). Autrement dit la plante ne s'explique pas entièrement par la graine pas plus que la graine ne s'explique entièrement par la plante, l'une est cause conditionnelle (*ṣarṭ*) de l'autre mais non cause existentielle. On est alors obligé d'avoir recours à la notion d'instaurateur pour expliquer l'existentialité des choses. Ainsi dit le Coran : « Tu n'étais rien alors que je t'ai créé » ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Dans son *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, Mankadīm distingue trois types de *taqsīm* : a) l'alternative énoncée avec pour but d'affirmer une hypothèse et d'en nier une autre; b) celle énoncée dans le but de nier toute hypothèse (*naḡy al kull*); c) celle énoncée dans le but d'affirmer toute hypothèse. L'auteur nous dit rapporter l'opinion de 'Abd al-Ġabbār dans le *Mağmū'* (*Šarḥ* 98, 17-99, 5).

⁽²⁾ Cf. *Arba'in*, 82-84. La rénovation (*tağaddud*) c'est la création considérée sous l'aspect de la création-providence. Elle s'applique aussi bien à la

faveur divine (*ni'ma*) (*Šarḥ* 86, 12) qu'à la notion d'attribut (*tağaddud ṣifatin aw ḥukmin*, *Mağmū'*, I, 360, 8. Nīsābūrī, *Tawḥīd* 566, 14 sq. *Muğnī* XII, 78, sqq. (*aḥwāl mutağaddida*). Cette notion vaut même pour la vie de l'au-delà : les délices du ciel et les affres de l'enfer ont commencement et fin, mais ils sont perpétués grâce à Dieu Très Haut qui renouvelle chaque instant de délice et chaque instant de souffrance (*fa llāhu ta'ālā yuḡaddidu kulla waqtin li ahli l-ḡanna ni'matan wa li ahli l-nār 'uqūbatan*) (fol. 6^b).

⁽³⁾ Coran 19 (Mariam), 9.

est alors en mesure d'exposer les principes autour desquels s'articulera le développement de son *Muğnī*. Le premier des devoirs qui incombe au *'āqil mukallaḥ* est de rechercher le *naẓar* sain qui conduit à la connaissance de l'adventicité de l'univers et à la connaissance de l'auteur de l'univers. Mais du fait même que le raisonnement est le seul moyen d'accéder au devoir de connaître Dieu, l'exercice de ce raisonnement s'impose lui-même comme une obligation. Cette nécessité première recueille l'accord des sages et le consensus de la communauté. Ainsi c'est sur la foi de l'*iğmā'* que sont reconnues les prérogatives de la raison. L'affirmation du fondement purement scripturaire de l'obligation introduit dans la recherche kalamique un élément d'arbitraire. Cette source exclusive ne permet plus d'établir la part de responsabilité humaine dans l'accomplissement des actes et supprime le critère rationnel de la rétribution de ces actes. On sort de cette impasse en retrouvant dans la révélation l'incitation au devoir de raisonner. L'homme est tenu de réfléchir et de connaître par la raison ce que Dieu lui ordonne d'accomplir. La raison est donc un moyen de connaître ce que la révélation dévoile à l'homme (*al-'aql ṭarīq al-ma'rifa*). Le *taklīf* s'adresse à un être doué de raison *'āqil mukallaḥ*. Voilà pourquoi le premier devoir du *'āqil mukallaḥ* est de rechercher le *naẓar* sain qui lui permettra de justifier rationnellement le donné révélé.

L'auteur en vient alors au problème de la création de l'univers. La première *mas'ala* traitée (fol. 3^b, 17-7^a) est celle de l'adventicité de cet univers, pour démontrer cette adventicité al-Mutawallī utilise le procédé du *sabr wa taqṣīm*. Le procédé consiste à prospecter une notion ou une théorie (*sabr*) puis à poser une alternative (*qisma*) en montrant la nullité logique de l'un des deux termes et la validité du second, à son tour celui-ci conduit à une alternative dont on ne retiendra à nouveau que l'un des termes et ainsi de suite jusqu'à parvenir à la vérité qui résiste à toute réduction. Il s'agit donc d'une démonstration par l'élimination rationnelle progressive de toutes les fausses hypothèses. Bāqillānī (m. 403/1013) cite ce procédé dans son énumération des différentes formes d'argumentation possibles. Al-Ġazālī s'est longuement penché sur ce procédé rationnel et a donné dans son *Iqtīṣād* comme modèle de ce mode d'argumentation la démonstration de l'adventicité de l'univers. « Le *sabr wa taqṣīm* », nous dit-il, « consiste à présenter une question comme entraînant une alternative à deux termes puis à montrer la fausseté de l'une d'elles pour affirmer la certitude de la seconde, ainsi quand nous disons : le monde est soit adventice soit éternel etc. . . . (*Iqtīṣād*, 15) ⁽¹⁾. Ce procédé spécifique du *kalām* est fréquemment utilisé par al-Mutawallī dans le traité (fol. 4^b, 1 sq.; 5^a; 7^a *in fine*; 8^a). Il s'agit évidemment de sa

⁽¹⁾ Voir à ce sujet *Mustaṣṣū I*, 42; *Burhān*, fol. 17; *Kāfiya*, p. 394; *Irṣād*, 240, 8; *Uṣūl*, al-Baġdādī, 98. *Le problème de la connaissance*, p. 114.

chose et peut être objet de connaissance mais à son tour la chose est nécessairement existante, car entre l'état d'existence et celui de non existence il n'y a pas d'intermédiaire, la non existence est donc pure négation (. . . *al-'adam nafy maḥaḍ, laysa lah šifatu iḥbātin . . . idḡ laysa bayna l-wuḡūd wa l-'adam wāsiṭa*, fol. 10^a). Sans professer l'hylémorphisme aristotélicien, les mu'tazilites refusent de restreindre la notion d'existence à la seule réalité concrète : les êtres de raison ont, d'après eux, une manière d'exister. Ainsi, selon 'Abd al-Ġabbār le non existant ou le disparu est en droit de venir à l'existence sous un certain aspect, c'est la théorie mu'tazilite de la positivité du non être. Il y a une certaine manière d'être des genres dans la non existence. Les genres ont une positivité dans le non être. Car en fait, pour un mu'tazilite il n'y a pas de négation pure ⁽¹⁾. Sous-jacente à cette théorie du *ma'dūm šay'* est la notion de *ḥāl* qui remonterait à Abū Ya'qūb al-Šaḥḥām, le maître d'Abū 'Alī al-Ġubbā'i ⁽²⁾. Cette notion de *ḥāl* longuement discutée dans l'*Iršād* et surtout dans le *Šāmīl* d'al-Ġuwaynī n'apparaît pas dans ses *Luma'* ⁽³⁾, de même qu'elle est passée sous silence dans le traité d'al-Mutawallī. Cependant si le *Muḡnī* n'évoque pas cette notion sous ce terme elle apparaît, pensons-nous, sous le vocable de *ḥukm*. J'en reparlerai plus loin. A la suite de cette discussion al-Mutawallī nous donne la définition de l'examen rationnel (*naẓar*). Un court chapitre nous rappelle que tout examen rationnel n'engendre pas nécessairement le but qu'il recherche, c'est-à-dire le '*ilm*. Il y a donc lieu de distinguer le *naẓar* sain (*saḥīḥ*) du *naẓar* vicié (*fāsīd*) et d'éviter ce dernier qui laisse le champ libre aux arguments spécieux (fol. 3^a). Le lexique se termine par une définition du '*ilm* qui tourne le dos à celle qu'en donne l'école mu'tazilite. Une telle définition oriente la recherche théologique dans une direction divergente.

Dans la seconde partie de l'introduction l'auteur définit les principes qui fondent l'éthique musulmane en se démarquant à nouveau de l'école mu'tazilite. L'obligation n'est pas d'origine rationnelle, elle trouve son fondement dans la révélation et dans la tradition (*sam'*), elle est donc d'origine purement scripturaire (fol. 3^a, 6-3^b, 13) ⁽⁴⁾. Al-Mutawallī

⁽¹⁾ Voir entre autres *Muḡnī* IV, 247; VI (a) 70, 16 sq. Le *ma'dūm* c'est ce dont on nie tout ce qui caractérise l'existant. C'est bien le risque de verser dans l'hérésie des philosophes païens qu'ont dénoncé les adversaires des mu'tazilites. Voir à ce sujet Ġarallah, p. 58-59 qui fait état de la critique de Saharastānī dans *Nihāya*, 33, 150 sq. et surtout 155-156. Voir aussi *Awā'il al-maqālāt*, p. 79. R.M. Frank, *al-Ma'dūm wa-l-mawḡud*, in *MIDEO* (1980) p. 185-210.

⁽²⁾ Voir à ce sujet, *Problème de la connaissance*, p. 270-271. D. Gimaret, *La théorie des aḥwāl*.

⁽³⁾ M. Allard, *Textes apologétiques*, p. 115.

⁽⁴⁾ Voir à ce sujet, D. Gimaret, *Théories de l'acte humain* et R.M. Frank, *Moral Obligation in Classical Muslim Theology*, p. 207 sq. Pour son étude R.M. Frank utilise le manuscrit d'al-Mutawallī et le *Ġunyā fī uṣūl al-dīn* de l'aṣ'arite al-Anṣarī (m. 512/1118).

de substance et d'accident (*ḡawhar* et *'araḡ*) trois notions impliquées par la démonstration de la contingence du monde, démonstration qui introduit les *Luma'* II.

A ces trois définitions al-Mutawallī ajoute celle du corps (*ḡism*) mais surtout consacre plus de trois pages (1^a-3^b) à la définition de la connaissance certaine (*'ilm*) et des notions qu'elle implique. Nous sommes ici reportés au procédé de l'*Iršād* qui consacre ses deux premiers chapitres aux définitions de l'examen rationnel (*naẓar*) et de la connaissance certaine (*'ilm*) (p. 5 à 15).

L'adversaire dont al-Mutawallī comme al-Ḡuwaynī préviennent les attaques est à l'évidence le mu'tazilisme. Selon cette école de *kalām* le *'ilm* est « la conviction quant à la chose telle qu'elle est accompagnée, par la tranquillité de l'âme et qui résulte d'une évidence nécessaire (*ḡarūra*) ou d'un examen rationnel (*naẓar*) ». Mais pour al-Mutawallī une telle définition rend impossible la connaissance de l'unicité divine, cette connaissance n'est pas de l'ordre de la conviction, elle relève de l'argumentation, car le *'ilm* est la connaissance de l'objet tel qu'il est (*ma'rifatu l-ma'lūm 'alā mā huwa bih*). Il y a une différence de nature entre *i'tiqād* et *'ilm* ⁽¹⁾. La question a certainement été longuement développée par le maître d'al-Mutawallī : al-Aṣ'arī dont on sait qu'il a rédigé un ouvrage ou partie d'ouvrage sur la notion de l'*i'tiqād* et dans lequel il critique le fondateur du zahirisme Abū Dawūd b. 'Alī al-Iṣfahānī (*Tabyīn*, p. 234, 2-3). Ce problème est soulevé par nombre d'auteurs de *kalām* ainsi : 'A. al-Qāhir al-Baḡdādī refuse catégoriquement de définir le *'ilm* par l'*i'tiqād* (*Uṣūl*, 5, 9 sq.) ⁽²⁾. L'importance de cette question résulte de son rapport avec une conception mu'tazilite vigoureusement combattue par les aṣ'arites : la réalité du non être (*al-ma'dūm ṣay'*). La remarque dont al-Mutawallī assortit sa critique de la définition mu'tazilite du *'ilm* est significative à cet égard. « Cette définition », nous dit l'auteur du Muḡnī, « ne vaut pas (*bāṭil*) s'agissant de la connaissance (*'ilm*) que Dieu n'a ni égal, ni épouse, ni fils. En effet ces connaissances sont certaines mais ne relèvent pas de la conviction (*ḡaḡiḡi 'ulūm wa laysat bi i'tiqād al-aṣyā'*) car la chose est selon nous l'existant, mais selon eux la chose est aussi bien l'existant que le non existant dont l'existence est concevable (*al-ma'dūm allaḡī yaṣiḡḡu wuḡūduh*). Ce rapprochement établi par al-Mutawallī et qui fait passer du concept logique de la connaissance à celui du statut ontologique du connaissable entend de toute évidence soustraire Dieu à la non existence. Dieu est

(1) Voir à ce sujet *Le problème de la connaissance*, p. 265 et suiv.

(2) Dans son *Tarbi'* Ḡāḡiḡ oppose l'*i'tiqād* au *yaḡīn* qui est la certitude acquise par le raisonnement (p. 12 § 12). Ḡazālī trouve un moyen

terme en définissant l'*i'tiqād* comme étant un équilibre, entre le *'aql* et le *naql* alors que les aṣ'arites refusent en général d'identifier l'*i'tiqād* du *muḡallid* au *'ilm* du *nāẓir*.

PLAN DU *Muğnī*

A. *Introduction méthodologique.*

- (1) 1^b, 2-3^a, 6 : Définitions des termes techniques en usage chez les *mutakallimūn*.
- (2) 3^a, 7-3^b, 17 : Principes qui fondent l'éthique des *ahl al-ḥaqq* (les aṣ'arites) : origine de l'obligation.

B. *Le problème : Le monde et son auteur.*

- (1) 3^b, 17-7^a : L'adventicité de l'univers : caractère contingent des substances et des accidents.
- (2) 7^a-7^b : Affirmation de l'existence d'un Dieu créateur.

C. *La nature de Dieu.*

- (1) 7^b-15^b : Unicité divine : (a) attributs de l'essence; (b) 16^a-21^a : Attributs de l'acte.
- (2) 22^a-27^a : La parole divine. Nature incréée du Coran.
27^b-30^a : Origine de la connaissance de Dieu et de ses attributs.
- (3) La justice divine
 - a) 31^a-38^a : Dieu est créateur de tout ce qui existe, y compris l'acte de l'homme.
 - b) 38^b-40^b : Origine et nature de l'obligation.
- (4) *Wa'd* et *Wa'id*
 - a) 41^b-44^b *in fine* : Vision de Dieu par les hommes après leur mort.
 - b) 44^b-50^b : Prophétologie.
 - c) 50^b-56^b : Eschatologie.
- (5) 57^a-60^b : al-Amr bi l-ma'rūf, le nahy 'an al-munkar et l'Imamat.

On le voit, le plan est conçu dans la perspective des cinq principes fondamentaux de la doctrine de l'adversaire mu'tazilite. Comme pour mieux le confondre, du moins officiellement, al-Mutawalli combat l'*i'tizāl* avec les armes de cette école ⁽¹⁾.

ANALYSE DU CONTENU

L'ouvrage débute par un lexique des termes techniques bien plus développé que celui qui introduit les *Luma'* II où al-Ġuwaynī se contente de définir la notion d'univers (*'ālam*),

⁽¹⁾ Ainsi en est-il de l'*Iršād*, cf. *Attributs*, p. 382.

orientale est assez bien calligraphiée excepté certains fol. où l'on sent la fatigue du scribe qui semble même s'être fait relayer — mais rarement —. L'humidité dont le manuscrit a souffert rend souvent illisibles les notes marginales dont il ne sera pas tenu compte en dehors de celles qui font partie intégrante du texte. Les erreurs d'accord de genres sont nombreuses ce qui arrive fréquemment en milieu persan arabisé. Elles sont souvent corrigées sans être signalées, hormis certaines d'entre elles indiquées à titre d'exemple. De temps à autre un signe ponctue la fin d'un paragraphe ou d'une partie. Les points diacritiques manquent rarement. J'ai remplacé l'orthographe ancienne par la plus moderne. Ainsi : جايز devient جائز ; ثلاثة devient ثلاثة ; حياة devient حياة ; عثمان devient عثمان etc... Plus graves sont les erreurs résultant de l'incompréhension du scribe. Il s'agit, en effet, d'un texte qui traite de questions de *kalām* utilisant des notions et des procédés dont la portée échappe visiblement au scribe. En outre la lecture d'un texte, apparemment très lisible, est souvent rendue difficile par l'utilisation d'un style parlé, syntaxiquement peu construit qui trahit souvent une grande maladresse dans le maniement de la langue. Je signalerai enfin que les additions de mon cru sont mises entre crochets et que je m'en explique lorsque cela apparaît nécessaire.

L'OUVRAGE. Du point de vue de la conception le *Muḡnī* d'al-Mutawallī est comme une réplique résumée de l'*Iršād* d'al-Ġuwaynī, dans l'un et l'autre ouvrage on retrouve des passages identiques. Ainsi, *Muḡnī* fol. 5 et *Iršād*, 22; *Muḡnī* fol. 6^b et *Iršād*, 26-27 etc.

Du point de vue de la composition et du développement des thèmes le *Muḡnī* se place entre l'*Iršād* et les *Luma'* II d'al-Ġuwaynī⁽¹⁾. Tout en se voulant clair et succinct, l'auteur se livre à des considérations plus approfondies que ne le fait l'Imām al-Ḥaramayn dans ses *Luma'*. Ainsi le *Muḡnī* s'attarde-t-il à exposer les objections des *ḥašwiyya*, des *karramiyya* des *bāṭiniyya*, des *dahriyya* et des *mu'tazila* ce qui l'entraîne dans des développements dialectiques supposant un auditoire dont le niveau dépasse celui du débutant en *kalām*. Dès le début, une place plus importante consacrée au lexique des termes techniques montre que le registre dialectique du *Muḡnī* est plus complexe que celui des *Luma'*. Par ailleurs, dans la mesure où l'un des buts visés par Mutawallī est à l'évidence la réfutation rigoureuse des théories mu'tazilites, son argumentation est nécessairement plus détaillée.

(1) Cf. M. Allard, *Attributs*, 382-398; pour le plan et l'analyse de ces deux ouvrages d'al-Ġuwaynī. Pour les *Luma'* II voir aussi l'édition et la traduc-

tion de M. Allard, *Textes apologétiques de Guwaynī*, Beyrouth 1968, p. 101-177.

réclamèrent d'al-Aš'arī magnifiant sa personne tout en occultant l'originalité de sa doctrine. L'autre nettement influencée par un ḥanafisme mu'tazilant et se réclamant d'une reconsidération qui ne se veut pas novation arbitraire (*bid'a*) mais justification rationnelle, interprétation raisonnée du donné scripturaire. Ainsi le *K. al asmā' wa-l-ṣifāt* d'al-Bayhaqī peut être considéré comme un essai de conciliation du ḥanbalisme et de l'aš'arisme ⁽¹⁾. Ibn 'Asākir présente al-Aš'arī lui-même comme un « sunnite en accord complet » avec Ibn Ḥanbal sur « le contenu de la foi, sur les principes de la religion et sur la doctrine sunnite (*maḏhab al-sunna*). Dans les temps anciens les ḥanbalites n'ont du reste pas cessé de chercher appui auprès des aš'arites contre les partisans de l'innovation; les aš'arites étaient alors les mutakallimūn du sunnisme (*mutakallimūn ahl al-iṭbāt*) ⁽²⁾. Or dans les *Maqālāt* l'expression *ahl al-iṭbāt* semble désigner plutôt un groupe de théologiens anti-mu'tazilités dont l'un des principaux points de doctrine est l'affirmation de la toute puissance de Dieu. Mais le passage de ce sens à celui que nous trouvons chez I. 'Asākir n'est pas fortuit car les *ahl al-iṭbāt* préfigurèrent l'essentiel de la doctrine orthodoxe ⁽³⁾. On comprend alors que deux groupes aux doctrines divergentes, l'aš'arisme et le ḥanbalisme, s'unissent contre un ennemi commun: le mu'tazilisme considéré comme le danger immédiat.

On retiendra de tout ce qui précède qu'il est fort probable que la « ligne de pensée dont Bayhaqī ne serait que l'aboutissement » (*Attributs*, 351) soit peu représentée dans l'école aš'arite et qu'une documentation plus vaste et systématiquement exploitée nous confirme la remarque de Madelung quant à l'appartenance de la majorité des šafi'ites à l'école de *kalām* aš'arite. De nouvelles découvertes analogues à celles du *Muḡnī* de Mutawallī du *Kitāb al-iṣāra* d'Abū Ishāq al-Sirāzī permettraient de constater que le šafi'isme salafī attesté par les biographes ne rend compte que d'un aspect très partiel de la doctrine aš'arite. En tout état de cause, loin d'être à l'époque d'al-Mutawallī une doctrine honteuse, l'aš'arisme était au contraire une doctrine en plein essor et ouvertement professée. Sa défense contre les accusations du dehors consistait, pour ses adeptes, à revendiquer le droit d'être considérés comme les défenseurs de la juste cause (*istiḳāma*) et celui d'être dignes de faire partie des *ahl al-sunna wa-l-gamā'a*.

* * *

LE MANUSCRIT. Il est daté de 590/1193. De forme réduite il comprend 61 fol. recto et verso, environ 19 lignes par page, chaque ligne comprenant une dizaine de mots. L'écriture

(1) H. Laoust, *Schismes*, 180.

(3) *Attributs*, 78ⁿ qui cite W.M. Matt, *Free*

(2) *Tabyīn*, 163, 6-10 cité et traduit par M. Allard dans *Attributs*, p. 88. *Will*, p. 112-115.

la doctrine d'al-Aš'arī. Ceci nous donne l'état des choses en Transoxiane et en Ḥurassan. Il en fut de même à Rayy. En Egypte, sous le règne du šafi'ite ayyubide Ṣalāḥ al-dīn, lors de la restauration du sunnisme à l'époque seldjoukide, la doctrine aš'arite était la doctrine orthodoxe officielle. Ainsi en fut-il au Yémen. On peut dire qu'à cette époque le šafi'isme subissait l'influence du ḥanafisme qui se caractérisait par « une grande ouverture sur le *kalām* » (Allard, p. 375).

L'exploitation de nombreuses sources dont le *Dibāğ* d'Ibn Farhūn, les *Masālik* d'al-'Umarī et les *Ma'ālim* d'Ibn Nāğī a permis à H.R. Idris de montrer que l'Ifriqiya comptait de nombreux défenseurs de l'aš'arisme et a mis en lumière l'intérêt qu'il y avait à étudier les rapports de l'aš'arisme et du malikisme. L'auteur de l'article sur la diffusion de l'aš'arisme en Ifriqiya nous a rappelé que J. Schacht a été frappé par la ressemblance qui existe, tant par la forme que par le fond, entre le 1^{er} chapitre de la *Risāla* du malikite Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (310-386 / 922-996) — qui n'est autre qu'une '*aqida*' — et les autres '*aqā'id*' aš'arites. H.R. Idris nous rappelle, en outre, que l'envoi de missionnaires aš'arites en Ifriqiya est attesté par Ibn 'Asākir ⁽¹⁾. On apprend aussi qu'un an après la mort de Bāqillānī (403/1012) un grand nombre de ses disciples se répandirent de par le monde en Irāq et au Ḥurassān et que deux d'entre eux se rendirent au Maghreb (*Tabyīn*, 120-122; 216-217). Le célèbre juriste malikite Abū l-Ḥasan al-Qābisī contemporain d'al-Bāqillānī séjourna en Orient de 352/963 à 357/967; ce dernier se réclamait d'al-Aš'arī et consigna la doctrine du maître dans une *Risāla* ⁽²⁾. L'enseignement d'Abū 'Imrān al-Fāsi un disciple d'al-Qābisī qui se rendit à Bagdad en 399/1008 et suivit les cours d'al-Bāqillānī joua un rôle important dans la naissance du mouvement almoravide ⁽³⁾. Enfin, 'Ubayd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr 'Atiq b. Muḥ. b. Abī Naṣr . . . al-Qayrawānī al-Mutakallim connu sous le nom d'Abū Qudya (m. 512/1118) aurait enseigné à la Niẓāmiyya de Bagdad et serait enterré auprès d'al-Aš'arī (*ibid.*, 136-137). De la confrontation des conclusions de H.R. Idris, G. Makdisi, M. Allard et W. Madelung on peut avancer — sous bénéfice d'inventaire ⁽⁴⁾, qu'il a existé parmi les aš'arites de l'époque considérée deux tendances : l'une plus traditionaliste et résolument proche du salafisme šafi'ite dont les tenants se

(1) Voir à ce sujet. R. Brunschvig, *Initiation à la Tunisie*, p. 87 cité par H.R. Idris dans *Cahiers de Tunisie*, p. 130 n. 25.

(2) H.R. Idris, *ibid.*, p. 133.

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 135.

(4) Cf. G. Makdisi, *loc. cit.*, p. 207 qui affirme qu'Ibn al-Sabbāğ ne semble pas avoir été aš'arite mais plutôt comme Abū Ishāq al-Širāzī šafi'ite

traditionaliste. Or, Ibn 'Asākir ne le mentionne pas dans son *tabyīn* pas plus qu'il ne mentionne al-Mutawallī que Ḍahabī dans son *k. duwal al-Islam* présente comme un maître de l'école šafi'ite (trad. A. Nègre, p. 33). C'est dire l'intérêt qu'il y aurait à dresser un inventaire complet de tous ces cas d'auteurs dits šafi'ites pour déceler leur appartenance doctrinale en *kalām*.

donne lieu à des écrits présentant al-Aš'arī comme le défenseur du sunnisme traditionaliste se gardant des excès du mu'tazilisme comme du ḥanbalisme (*Attributs*, 77 sq.). Ainsi, Šayḍala qui meurt environ deux décennies après al-Mutawallī (499/1105) est présenté par Ibn Ḥallikān comme un faqīh šāfi'ite . . . qui faisait ouvertement profession d'aš'arisme (*yataẓāhar bi maḏhab al-Aš'arī*). Selon Šayḍala la doctrine aš'arite ne se réduit pas au conformisme salafī, son éponyme est l'instaurateur d'une voie nouvelle à mi-chemin entre la doctrine mu'tazilite et celle des ḥašwiyya, entendons celle des ḥanbalites. Cette voie, précise I. 'Asākir dans son *Tabyīn* c'est celle qui mène à Dieu, c'est le chemin du salut car elle s'appuie à la fois sur des arguments rationnels, sur des textes révélés et sur la tradition (*barāhīn 'aqliyya wa adilla šar'iyya*) (*Attributs*, 80-81).

Les attaques subies par les Aš'arites venaient surtout d'un pouvoir provincial acquis au ḥanafisme mu'tazilant d'un Kundurī, ou bien étaient la manifestation de disputes de clochers entre ḥanbalites et aš'arites à Bagdad. On ne peut pas dire qu'il se soit agi d'une répression systématique pratiquée par le pouvoir étatique. On sait, en effet, que lors de la *fitna* violente que fit naître l'enseignement aš'arite d'Abū l-Naṣr al-Quṣayrī à la Niẓāmiyya de Bagdad provoquant la colère des ḥanbalites ultra-traditionalistes, Nizām al-Mulk protégea le qāḍī aš'arite. Il convoqua al-Quṣayrī, disciple de l'imām al-Ḥaramayn, à Isfahan et le renvoya à Nišapur sous sa protection (*ET*² V, 530-531). Ce même Nizām al-Mulk avait appointé al-Furakī (m. 478/1085) pour prêcher à la Niẓāmiyya de Bagdad où ce dernier, à l'instar de son contemporain al-Mutawallī, enseignait aussi le *kalām* aš'arite⁽¹⁾. De même le père de A. Naṣr, A. l-Qāsim al-Quṣayrī qui vécut à Ṭūs jusqu'à l'avènement d'Alp Arslan, retourna à Nišapur après que Nizām al-Mulk y eut rétabli l'équilibre du pouvoir entre ḥanafites et šāfi'ites. Il y mourut en 465/1072. Enfin, l'on sait qu'al-Ġuwaynī pourchassé par al-Kundurī ainsi que tous les aš'arites et les šī'ites s'enfuit à la Mecque où il se réfugia durant quatre ans. Rentré à Nišapūr en 455/1063 au début du règne d'Alp Arslan, il fut comblé par Nizām al-Mulk qui fit bâtir pour lui la Niẓāmiyya de Nišapūr où il professa jusqu'en 478/1085.

A la lumière de toutes ces informations W. Madelung a montré qu'en réalité ce sont les opposants des aš'arites qui étaient tenus d'être prudents dans leur critique d'al-Aš'arī pour éviter les troubles qu'aurait causés une trop forte opposition à une doctrine qui avait l'aval des Mamelouks. A Damas, en effet, au temps d'Ibn 'Asākir (499-571/1105-1175) l'aš'arisme était solidement et largement établi. Le savant allemand nous rappelle que selon A. l-Yusr al-Bazdawī (m. 493/1099) tous les adeptes d'al-Aš'arī s'appellent les *ahl al-sunna wa l-ġamā'a* et que la grande masse des adeptes d'al-Sāfi'i professe en *kalām*

(1) Madelung, *Spread*, 110^{ns}.

de Bagdad comme un « docteur šafi'ite de second plan » en lui attribuant la paternité de la *tatimma* continuation et parachèvement de l'*Ibāna* composée par son maître en *fiqh* A. l-Qāsim al-Furānī. Sans se prononcer H. Laoust semble suggérer qu'à l'instar de son prédécesseur à la Nizāmiyya al-Mutawallī est considéré comme un šafi'ite salafī (*Ġazālī*, Laoust, p. 30-31). Cette opinion s'explique par le silence avec lequel la plupart des biographes ont entouré le *Muḡnī* dont il est pourtant question chez al-Subkī et I. Ḥalīkān⁽¹⁾. En réalité, l'opinion implicite de H. Laoust inspirée sans doute par la thèse de G. Makdisi s'explique par une connaissance encore très incomplète de textes rendant compte du développement de la doctrine aš'arite et de son implantation dans le monde islamique. L'étude de W. Madelung parue en 1971 et qui regroupe la documentation concernant le développement de l'aš'arisme permet d'infirmer les conclusions auxquelles avait abouti l'importante étude de G. Makdisi. Evoquant les recherches historiques de H.R. Idris sur l'aš'arisme en Ifriqiya et celles plus récentes concernant la doctrine aš'arite des attributs divins par M. Allard, W. Madelung⁽²⁾ rappelle que l'aš'arisme devint la doctrine de *kalām* dominante parmi les šafi'ites et les malikites. Il démontre qu'on ne peut plus penser que l'affirmation du triomphe de l'aš'arisme à Bagdad résulte d'une « mélecture de l'histoire » et du témoignage des sources, qui révéleraient une lutte entre les diverses écoles et non le triomphe de l'une d'elles sur les autres. (*Studia Islamica*, p. 40). Il est maintenant difficile de soutenir que les tenants de l'aš'arisme étaient considérés par la majorité des šafi'ites comme des parasites et se trouvaient rejetés par le consensus des sunnites orthodoxes.

Qu'il y ait eu lutte, cela est incontestable. Mutawallī vécut à une époque où l'aš'arisme s'est trouvé en butte aux attaques du vizir seldjoukide al-Kundurī (m. 456/1064) ḥanafite à tendance mu'tazilante dont le fanatisme a provoqué chez des auteurs aš'arites comme al-Šabūnī, al-Bayhaqī, al-Qušayrī un besoin de se justifier et de se défendre contre les accusations portées par al-Kundurī à l'endroit du fondateur de leur école⁽³⁾. Cette polémique

(1) Il serait intéressant de prendre connaissance du contenu du *Kitāb al-išāra ilā maḡhab ahl al-ḥaqq* d'Abū Ishāq al-Širāzī qui a dû être rédigé à peu près à la même époque que le *Muḡnī*. Le manuscrit de cet ouvrage se trouve dans la *Maḡmu'a* qui contient le traité faisant l'objet de cette édition. Je songe à l'examiner en vue de l'éditer dans un proche avenir. *Al-Maḡṭūṭāt al-muṣawwara*, Vol. I (*Tawḥīd*), p. 116, N° 19.

(2) H. R. Idris, *Essai sur la diffusion de l'aš'arisme en Ifriqiya*, in *Cahiers de Tunisie* (1953),

p. 126-140. G. Makdisi, *Aš'arī and the aš'arites in Islamic religious History*, in *Studia Islamica* (1962), XVII, p. 37-80 et (1963) XVIII, p. 19-39. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965. W. Madelung, *The Spread of Maturidism*, in *Actas do IV Congresso de Estudios Arabes Islamicos*, Leiden 1971, p. 109-168.

(3) W. Madelung a bien montré que le comportement acharné d'al-Kundurī était dicté par son maître le sultan Tuḡril Bey. *Spread*, 129.

INTRODUCTION

L'édition de ce texte de *kalām* a été annoncée dans ma contribution aux « Studies in Honor of Georges F. Hourani »⁽¹⁾. Je ne reviendrai pas sur les indications essentielles concernant le manuscrit et l'auteur, mais je tenterai de situer al-Mutawallī (m. 478/1085) dans son contexte historique et culturel pour ensuite procéder à un exposé analytique du contenu de l'ouvrage dont j'ai déjà signalé l'étroite parenté avec l'*Iršād* de son contemporain Abū l-Ma'alī al-Ġuwaynī. Dans le *G.A.L.* de Brockelmann notre auteur ne fait l'objet d'aucune notice, mais il est simplement cité dans la rubrique consacrée à son maître A. l-Qāsim al-Furanī al-Marwazī (m. 461/1069) (S. I 669)⁽²⁾. Il est, en revanche, souvent mentionné dans de multiples sources arabes. Ainsi est-il question d'al-Mutawallī dans les *Wafāyāt* d'Ibn Ḥallikān, les *Ṭabaqāt* d'al-Subkī, la *Bidāya* d'Ibn al-Kaṭīr (III, 128), les *'Ibar* de Ḍahabī (III, 290), le *Muntaẓam* d'Ibn al-Ġawzī (IX, 18 12-16) et le *Mir'āt al-zamān* de Sibṭ ibn al-Ġawzī (fol. 199^b Ms. Paris 1506). Ibn Ḥallikān signale le manuscrit dont il est ici question en ces termes : « De lui on possède un court traité d'*uṣūl al-dīn* » ... dont al-Subkī nous précise qu'il fut conçu selon la méthode d'al-Aṣ'arī; ce dernier informateur nous apprend aussi qu'il rédigea un *kitāb fī-l-ḥilāf* que l'on ne voit pas attesté dans les autres sources si ce n'est dans les *Šaḍarāt* d'Ibn al-Imād (m. 1089/1678) (III, 358). On remarquera aussi que le *Tabyīn* d'Ibn 'Asākir qui consacre une longue notice à al-Ġuwaynī (p. 278-286) ne mentionne guère notre auteur dont pourtant al-Subkī nous affirme que sa renommée se répandit au loin (*ba'ida šituh*).

S'agit-il d'un orient extrême à l'Est de Nisābūr ou s'agit-il du Maghreb dont on sait qu'il était au Moyen Age dominé par le malikisme? Les sources sont peu loquaces au sujet d'al-Mutawallī al-Nisāburī, l'information la plus détaillée est celle que nous fournissent les *Ṭabaqāt* d'al-Subkī où il nous est dit qu'il apprit le *fiqh* auprès du qāḍī Ḥusayn à Marw al-Rūḍ et d'A. Sahl Aḥmad b. 'Alī à Buḥāra et auprès de Fūrānī à Marw ... Il enseigna à la Niẓāmiyya de Bagdad succédant à A. Ishāq al-Širāzī. Il fut destitué au profit d'I. al-Šabbāg; réhabilité, il y demeura jusqu'à sa mort. Dans son ouvrage sur al-Ġazālī, Henri Laoust évoque al-Mutawallī et présente le successeur d'al-Širāzī à la Niẓāmiyya

(1) Un ouvrage de *kalām aṣ'arite* attribué à un contemporain d'al-Juwaynī dans *Islamic Theology and Philosophy*. Edited by Michael E. Marmura. State University of New York Press, Albany. 1984, p. 54-62. Je tiens à saluer ici la mémoire

de ce savant récemment disparu arraché trop tôt à l'amitié de ses collègues et de ses disciples.

(2) Le manuscrit est microfilmé à l'Institut des manuscrits arabes. *Al-Maḥṭūṭāt al-muṣawwara*, Vol. I (*Tawḥīd*), p. 139, N° 222.

ISSN 0254-282X

SUPPLÉMENT AUX ANNALES ISLAMOLOGIQUES

CAHIER N° 7

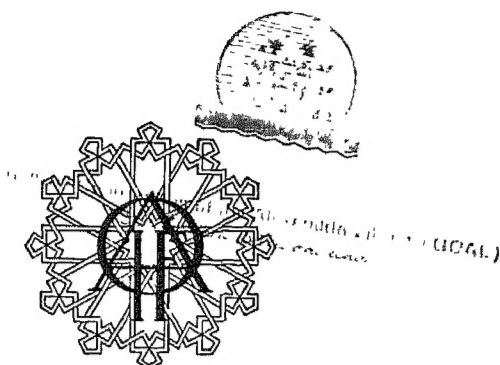
Le *MUGNĪ* d'AL-MUTAWALLĪ

(m. 478 / 1085)

édité et présenté

par

MARIE BERNAND



LE CAIRE 1986



SUPPLÉMENT AUX ANNALES ISLAMOLOGIQUES

CAHIER N° 7

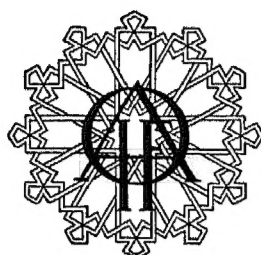
Le *MUGNĪ* d'AL-MUTAWALLĪ

(m. 478 / 1085)

édité et présenté

par

MARIE BERNAND



LE CAIRE 1986